МЕМУАРЫ ЗАМЕЧАТЕЛЬНЫХ ЛЮДЕЙ

М. В. ЗЫЗЫКИН

ПАТРИАРХ НИКОН

Его государственные и канонические идеи

Часть I. Историческая почва и источники Никоновских идей



М. В. Зызыкин

ПАТРИАРХ НИКОН

Его государственные и канонические идеи

Часть I. Историческая почва и источники Никоновских идей

«Никон, Божией милостию Патриарх, постави сей крест Господень, будучи в заточении за Слово Божие и за Святую Церковь на Белоозере в Ферапонтовом монастыре в тюрьме».



Москва
Берлин
2019

УДК 94(47)
ББК 63.3(2)4
З96

Зызыкин, М. В.

З96 Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. В 3 ч. Ч. I. Историческая почва и источники Никоновских идей / М. В. Зызыкин. – Москва ; Берлин : Директ-Медиа, 2019. – 420 с.

ISBN 978-5-4499-0327-3

Михаил Валерианович Зызыкин (1880—1960 гг.) — русский историк, правовед, публицист. В 1921-м году М. В. Зызыкин был вынужден эмигрировать из России. Находясь в эмиграции, он преподавал в Софийском университете, а в 1929-м году был приглашен на православный богословский факультет в Варшаву на кафедру по Православной Социологии и Каноническому праву. Именно в Польше вышел один из его самых главных и актуальных трудов «Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи» (в трех томах). Исследование представляет собой магистерскую диссертацию, представленную в Русскую Академическую группу в Париже. Мысль об этой книге зародилась у М. В. Зызыкина во время Московского Церковного Собора 1917 года «среди грохота разваливавшейся русской государственности и потуг возрождения Русской Церкви в реформе». В своей монографии автор рассматривает общие и вечные вопросы церковно-государственных отношений. Не излагая полную биографию Никона, М. В. Зызыкин в то же время акцентирует внимание на его идеях о церковно-государственных отношениях, рассматривая его «личность и деяния постольку, поскольку это нужно для уяснения его идей».

Вниманию читателей представлена первая часть труда, в которой освящаются вопросы о царской власти в Византии и на Руси.

УДК 94(47)
ББК 63.3(2)4

ISBN 978-5-4499-0327-3

ПРОФЕССОР МИХАИЛ ВАЛЕРИАНОВИЧ ЗЫЗЫКИН родился в 1880-м году в родовом имении Юркино, Калязинского уезда, Тверской губернии. По окончании юридического факультета Московского Университета он был оставлен в качестве приват-доцента при этом же университете. В 1921-м году он эвакуировался со своей семьей в Константинополь, а оттуда в Рим, где он и проживал вплоть до своего отъезда в Софию, Болгарию, где он преподавал в местном университете. В 1929-м году профессор был приглашен на православный богословский факультет в Варшаву, созданный для православных меньшинств Восточной Польши. Там он занимал кафедры по Православной Социологии и Каноническому праву.

На этом посту он оставался вплоть до начала Второй Мировой войны, после которой вся семья переехала в Аргентину, где профессор и скончался в 1960-м году.

Будучи еще в Болгарии, он написал свой первый труд «О царской власти и законе о престолонаследии в России», а затем в Польше вышли его труды, из которых самый актуальный и важный – это «Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи» (в трех томах), а также «Тайны Императора Александра Первого» (один том), повествующий о старце Феодоре Кузьмиче.

Предисловие

От всего моего сердца приношу горячую и глубокую благодарность за издание моего труда в свет Блаженнейшему Митрополиту Дионисию, Главе Православной Церкви в Польше а также, Высокопреосвященнейшему Алексию, Архиепископу Гродненскому, великодушно приявшему на себя труд чтения и оценки книги.

Мысль об этой книге зародилась у автора во времена Московского Церковного Собора 1917 года среди грохота разваливавшейся русской государственности и потуг возрождения Русской Церкви в реформе. Невольно вставали общие и вечные вопросы церковно-государственных отношений.

Среди духовных отцов книги автор с особой благодарностью упоминает Высокопреосвященнейшего Киевского Митрополита Антония, всегда прославлявшего великого Патриарха.

Мысль автора осуществлена была много позднее в Болгарии при мощной духовной поддержке Преосвященнейшего Серафима, Епископа Богучарского. Памятно и содействие в трудных условиях того времени благородного светлейшего князя отца Андрея Ливена.

Автор признателен проф. Н. Н. Глубоковскому за просвещенные беседы. Он не может не вспомянуть добрым благодарным словом той нравственной поддержки, которую он встретил после написания книги со стороны своего бывшего учителя б. ординарного профессора Московского Университета А. Л. Байкова, а также и профессоров А. В. Карташева, Н. К. Кульмана и, ныне покойнаго, незабвенного профессора Варшавского Университета К. К. Дыновского .

Варшава. 27/XII 1930.

Введение
Значение Никона для современного церковного и политического самосознания

Мы не имеем в виду давать полную биографию Никона или систематическое изложение его деятельности, но имеем в виду представить его идеи о церковно-государственных отношениях и касаться его личности и деяний постольку, поскольку это нужно для уяснения его идей; в последнем отношении нам были важны показания его современников, лично его знавших задолго до суда над ним – Шушерина и Павла Алеппского, и последние исследования о деле Никона с документами, в них опубликованными, Гюббенета и Пальмера. О Никоне писали очень многие, но одни писали тогда, когда не были еще достаточно изучены документы, его касающиеся (С. М. Соловьев), другие изучали только отдельные моменты его жизни или деяний. Так, Митрополит Макарий изучил его деятельность на патриаршем престоле (1652-1658), Гюббенет – жизнь Никона в Воскресенском монастыре (1658-1666), проф. Николаевский – жизнь Никона в ссылке (1666-1681), его поездку за мощами Св. Филиппа в 1652 г. и обстоятельства его ухода в 1658 г. Жизнь Никона в ссылке изучал также И. Б—в, печатавший свое исследование в «Страннике» за 1899 г. Проф. Субботин изучил дело суда над Никоном. Щапов изучил влияние бояр на дело Никона. Ундольский посвятил труд изучению отношений Никона к Уложению, К—в написал статью «Мнение Никона о патриаршестве» в Журнале Министр. Народ. Просвещ. за 1880 г. Каптерев широко охватил тему о Никоне, изучил его церковно-обрядовую реформу, дело о его приезде в Москву в 1664 году и дело суда над ним в 1660 и 1666 году, не входя впрочем в самостоятельное изучение судебных заседаний 1666 года, и сопоставил личность Никона и личность царя Алексея Михайловича. Изучение судебных заседаний 1666 г. и самых приготовлений к этому суду со стороны Московского правительства, в видах получения нужных ему руководящих

указаний и самого сопоставления их, было сделано более подробно Palmer'ом, равно как и обстоятельств, при которых ушел Никон из Москвы в 1658 г. Два последние писателя равно как и Соловьев, подвергли деятельность Никона общей оценке, причем Соловьев и Каптерев расценивали его с цезарепапистской точки зрения; а Palmer в своих введениях к I, II и IV тому подверг разбору деятельность Никона с двух точек зрения: в аспекте общей проблемы отношения государства к Церкви с одной стороны, и с другой стороны как проблемы национальной русской, связанной с разрушением канонического церковного устройства, начатым боярским правительством царя Алексея Михайловича, продолженным греческими иерархами, приглашенными для этого дела боярами и царем Алексеем Михайловичем, и законченным полностью при Петре I. Но самая сущность Никоновских государственных и канонических воззрений не была раскрыта полностью в этих сочинениях, и в отношении их царит в литературе разногласие и неясность, объясняемая между прочим тем, что главное Никоновское сочинение, представляющее в рукописи более 900 страниц, осталось ненапечатанным и хранящимся в рукописи в Воскресенском монастыре Московской губернии. Оно напечатано Пальмером в 70 годах XIX века, но на английском языке, и в этом виде было предметом нашего изучения. В наше время самой личности Никона уделено внимание Митрополитом Антонием, в его небольшой, но чрезвычайно содержательной статье, помещенной в IV томе его сочинений, где гениальность, разносторонность дарований личности Никона выступают с художественной рельефностью. Прибавим, что на последнем Московском Соборе Митрополит Антоний, как главный инициатор восстановления патриаршества, обратил внимание членов Собора на Никона, как невинного страдальца патриарха от нечестивого суда, и в своих лекциях призывал внимание к тому, что Бог прославил его чудесами. Паломничество членов Собора к месту трудов Патриарха Никона и его последнего упокоения, предпринятое по инициативе Митрополита Антония, завершилось восстановлением учре-

ждения, которого Никон был лучшим выразителем. Личность Никона срослась с этим учреждением, и по нему мы можем судить и о том, что такое было патриаршество для русских православных людей. Мы не будем сейчас перечислять всех ученых, говоривших о Никоне в общих курсах, или общих сочинениях, не посвященных специально ему; отметим только одно явление: в то время, когда иностранные ученые, будь то католики (Tondini, Palmieri) или протестанты (Стэнли), выставляют Никона, как великого человека, не только национальной, но и мировой истории, русская светская историческая наука XVIII, XIX и XX века упорствует, – как бы под гипнозом построения церковно-государственных отношений, созданного в императорско-Петербургский период русской истории, принятого по какому то недоразумению за критерий истинности в данном вопросе, – признавая величие личности Никона, упорствует в утверждениях, что он совершал какое-то дело, чуждое русской истории и даже Православию, обуреваемый страстями властолюбия и честолюбия. В этом отношении Пальмер, писавший в 70-х годах XIX века, до известной степени прав, говоря, что Русская Церковь была по отношению к Никону (быть может невольно, в силу своей несвободы) мачехой, и что представитель Церкви инославной восстановил память Никона, ибо он извлек его из забвения, подобно тому, как в младенчестве самого Никона посторонняя женщина вытащила из горящей печки, в которой его заложила дровами мачеха, желая его спалить. Если мы вспомним, что память Никона, настолько преследовалась в императорский период, что даже запрещено было верующим построить Церковь на месте его кончины, и что русская церковная иерархия, не имеющая в императорский период истории свободного дерзновения на восстановление памяти Никона, не сделала того, что требовала истина об его жизни, то образное сравнение Пальмера окажется верным с той поправкой, что в роли злой мачехи была не русская Православная Церковь, а государственная власть, неправильно понимавшая свои задачи относительно Церкви. Зачатки этого неправильного понимания подчеркивал Никон

в своих сочинениях, и в неоднократных грозных пророчествах русскому царству; указывал на него и Пальмер, становясь на точку зрения Православной Церкви. Но, как католик, Пальмер выдвинул только один элемент, наиболее ему близкий в учении Никона – учение о церковной самостоятельности; это он показал, испещривши своими пояснительными примечаниями изложение фактической стороны приготовлений к суду над Никоном и самого суда. Это – огромная заслуга Пальмера перед русской церковно-исторической и канонической наукой. Упоминание же о грехе, совершенным по отношению к Церкви со стороны русского государства, есть и заслуга перед русским православным самосознанием, призываемым этим к покаянию и исправлению. Вопрос основной важности – пояснить завет еще языческой политической мудрости, вещавшей через Аристотеля: πρῶτν ἡ περί θεῶν ἐπιμελεία, т. е. первое дело государства – забота о богах или религии. Этот вопрос был поставлен так и Никоном. Если царство не чтит Церкви и священства, то непрочно стоит: вот лейтмотив его идей в отношении представления о должном отношении к Церкви, к ее просветительной миссии.

Означенная разноголосица мнений о Никоне, при наличии всеобщности признания его величия, является сама по себе достаточным побуждением к тому, чтобы поинтересоваться в первоисточнике, каковы же были действительные его мнения и стремления, кто ошибается в отзыве о нем. Останавливает между прочим внимание мнение проф. Каптерева, выставляющее Никона честолюбивым, властолюбивым, стремившимся создать нечто в роде русского папизма. Мы лично считаем, что проф. Каптерев составил свое мнение на данных которые не подверг критике, не использовав труда проф. Николаевского и Пальмера, и произвел оценку идей Никона с цезарепапистской точки зрения, чуждой самой Церкви. Его мнение явилось как бы мнением одного из многочисленных врагов Никона, искусственно подготовлявших и освещавших его деятельность для доказательства заранее составленного мнения. Но, независимо от разнообразия суждений о Никоне, к нему привлекает вни-

мание та широта проблем, которая связана с ним не только для канонической государственно-правовой и исторической стороны его дела, но и для русского православного самосознания в смысле уяснения происходящей с Россией катастрофы и возможности искупления своего греха перед Церковью и великим святителем Божиим, прославленным Богом удостоверенными чудесами. В таком аспекте проблема Никона есть не только проблема русского прошлого, но и русского будущего, связанная с проблемой действенной силы Православия в мире. Не смея ее решать во всей ее полноте, мы хотим указать на ряд составных ее частей, в каждой из которых мы наталкиваемся на позицию, занятую Никоном. Никон не был ученым систематиком, он выявил ряд воззрений, одни изложив на бумаге, другия воплотив в своей жизни, которые заслуживают особого внимания в нашу эпоху русской катастрофы, и нашей задачей является уяснить основные их принципы и его устремления в их совокупности, а не ловить его на тех или иных словах, сказанных им когда-либо в пылу его горячего темперамента, и переданных его врагами часто в искаженной форме. К осторожности в суждениях о Никоне нас должна бы призвать судьба многих высказанных о нем суждений, впоследствии опровергнутых. Так, при жизни его обвиняли во многих преступлениях с целью избавиться от него, как живого протеста и могучего строителя жизни в нежелательном для сынов века сего направлении; после его кончины раскольники-старообрядцы старались утвердить за ним многие дурные личные качества, опровержение которых составило предмет особого труда проф. Н. И. Субботина напечатанного в Прибавлениях к Творениям Св. Отцов за 1860 год. Мнение о том, что Никон был главным инициатором в деле проведения церковно-обрядовой реформы и исправления книг, в значительной степени подрывается исследованием Каптерева, составившим I том его сочинения «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович». Так, полагаем мы, обстоит дело и с обвинением Никона в стремлении насадить русский национальный папизм в смысле создания верховной патриаршей власти,

поднимающейся и над архиереями и над царем. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что, если Никона оценивали, взяв за критерий истинности Петербургский цезарепапизм, если разбирали его католики (Tondini, Palmieri), протестанты (Стэнли), то среди всех перечисленных нами в последней главе трудов нет труда, посвященного детальному рассмотрению его учения о церковно-государственных отношениях, с точки зрения самой Православной Церкви. О Никоне не было высказано суждения с православной канонической точки зрения. Этот пробел мы посильно для данного времени хотим восполнить. Не удовлетворило нас и обычное историческое объяснение дела Никона его личным характером. Мы сказали, сколько вопросов связывается нами с именем Никона; некоторые из них мы рассмотрели (канонические, государственно правовые и исторические) детальнее, на некоторые указали.

I. Прежде всего вопросы канонические. Никон напомнил о том, что Поместная Церковь не может быть Церковью самодовлеющей, что она есть только часть единой Вселенской Церкви, что между частями этой Церкви должно быть каноническое общение и согласование. Этим самым он показывал, что необходимо различать политическое и церковное единение людей. Как практический строитель и борец, Никон обращался всегда к той стороне явления, которая требовала исправления, и которую выдвигала сама жизнь, и реагировал на это. В виду того, что Уложение наносило удар вековому положению Церкви в русском государстве, он спасал Церковь от грозящего ей поглощения в государстве и потому стремился восстановить начинавшее меркнуть в его время правовое понятие Церкви. Значение этого понятия Церкви, как особого учреждения с особыми правами, основанными на благодатных дарах, и с особыми целями, особенно важно, ибо православное царство не может отказывать в признании прав Церкви, вытекающих из ее природы. Он напоминал, что Церковь не стены и храм, не только вера, а и церковные законы и жизнь по вере, и тем спасал не только богословское понятие Церкви, как тела Христова, но и право-

вое понятие Церкви, как учреждения Божественного, с особыми полномочиями законодательства, управления и суда, учреждения с особыми целями и задачами и особыми средствами для их исполнения. Он обратился к указанию на источники церковного закона, управления и суда и в Божественных полномочиях Церкви находил указание на полномочия Церкви, вытекающие из ее природы. Он указал метод канонической науке для принципиального разграничения сфер Церкви и государства и определения существенных неотъемлемых прав Церкви, и мы увидим, что современная русская каноническая наука приняла этот метод. Большая начитанность Никона в святоотеческой литературе, особенно в сочинениях Златоуста, вплотную подошедшего к вопросам о Церкви, церковном законе, церковной власти, помогла ему разобраться в этом вопросе и указать основы для распределения компетенции между Церковью и государством со стороны определения прав Церкви. Мы старались показать, что источником учения Никона было учение святых отцов и учителей Церкви, в изобилии нами цитированных, поскольку нам удалось их достать. Это была та точка, с которой Никон критиковал цезарепапистское воззрение, приводимое против него возглавлявшим боярскую партию Митрополитом Паисием Лигаридом. В основных канонах Вселенских Соборов почерпал Никон взгляды на положение Московского Патриарха среди других Православных Патриархов и среди Епископов своей Поместной Церкви, а также и на вопрос о церковной собственности. В этих вопросах, как и в вопросе об источниках церковных полномочий, церковное предание служило ему вехами, которых не могли колебать никакие земные стихии. Он всегда и непрерывно учился, сознавался в своих ошибках, но этому принципу (следования Преданию) никогда не изменял: ни власть, ни земные блага с этого пути его не могли свернуть. Преданием он поверял церковный обычай и никогда status quo не был для него критерием истины. Пока учреждения функционируют в своих нормальных границах, вытекающих из их природы, не ставится вопрос об их компетенции, но

когда происходит захват и спор, то является необходимость выяснить их соответствующую власть и пределы. Это сделал Никон по отношению к царской власти. Он отстаивал права Церкви, вытекающие из ее существа, но оставался чужд присваивания самой Церкви политической власти, т. е. был чужд тому, что обычно называется клерикализмом, и что ошибочно приписывают самому Никону. Во второй части нашего труда мы старались уяснить канонические взгляды Никона на выдвинутые жизнью вопросы его современности и показать, что современная нам православная каноническая наука решает во многих случаях эти вопросы в духе Никона.

II. С вопросами каноническими тесно связаны в учении Никона вопросы государственного права. От философского воззрения зависит, в каком положении надо мыслить взаимные отношения государства и Церкви. Установление понятия православного царя было величайшей заслугой Никона и дает ему видное место в истории образования понятия русской царской власти. Это понятие замутилось во время боярского правления в юные годы царя Алексея Михайловича, да и вообще не было тогда достаточно уяснено. Грозный царь в речи на Стоглавом Соборе под влиянием Митрополита Макария установил это понятие, но он не мог тогда установить его в полной мере, ибо тогда еще не было патриаршества, и не было создано Богомудрой Благочестивой Двоицы – царя и Патриарха. С другой стороны Грозный указал только принцип подчинения и связанности царя церковными правилами, а Никон подробно развил конкретное учение о церковных полномочиях, их природе и уяснил причину неприкосновенности в их источнике (полномочия Спасителя Апостолам и их преемникам). Вторая половина понятия Богомудрой Двоицы, реализовавшая в идее духовную сторону царской власти, еще не была осознана в умах. Надо было показать, что такое Патриарх в жизни государства православного, и каково его место в отношении царя вершителя дел. Никон показал это и словами, и еще более делом своей жизни; Он показал и границу, далее которой не призван переступать православный святитель, протес-тующий против

беззакония государственной власти. Здесь он был не только проповедником, но и исповедником. Изучив деятельность Никона, протекавшую в соприкосновении с государственной властью, насколько это доступно в наших условиях за границей, по документам, изданным Пальмером, Гюббенетом, и поскольку мы находили их в цитатах различных авторов, мы пришли к заключению, что Никон был проповедник идеи симфонии властей, на которые ссылался на Соборе 1654 г. в своей речи при открытии Собора и отдельные элементы которой он вскрыл в своем «Раззорении», написанном в 1664 году в опровержение Стрешнева и Лигарида. Мы постарались поэтому уяснить смысл теории симфонии властей, как он разумелся еще в Византийском праве, и увидели, что и в этом Никон следовал по тому же пути, по которому он следовал при определении прав церковной власти. Для него творения святых отцов были не только литературным памятником, но творениями Богопросвещенных выразителей Церковного Предания. Необходимо было нам определить смысл симфонии у отцов и в Визант. праве, чтобы получить руководящие основы для оценки системы, существовавшей в церковно-государственных отношениях не только de jure в силу помещения в Кормчей предисловия к VI новелле Юстиниана, но и в действительной жизни. Никон определил суть священства с духовной точки зрения и установил принцип оцерковления жизни. Он понимал идею симфонии властей, как идею разграничения двух сфер жизни светской и духовной, с предоставлением им полной самостоятельности в том, что является по существу своему входящим в соответствующую собственную сферу каждой власти, с предоставлением ей в ней решающего голоса, с обязанностью взаимно признавать права друг друга, вытекающие из существа каждого союза; и в то же время он ставил религиозно-нравственною обязанностью для политической власти проникаться церковными принципами.

Эту симфонию Никон понимал для Церкви в смысле обязанности ее охранять свои существенные права и влиять своими средствами духовными на государственное

законодательство, а для государства в смысле обязанности не нарушать своими законами канонов церковных и даже освящать свои законы по мере возможности принципами церковными. Ибо истинной миссией человечества он считал то же, что призванием каждого отдельного человека: принять верой Божественное Откровение и всю жизнь поставить в согласие с верой. Эта идея оцерковления естественно должна была осветить прежде всего институт царской власти, как основу самой жизни русского государства, столп и основание земного жизнеустроительства; таким образом то преимущественное внимание, которое Никон оказал идее оцерковления власти царской в своем «Раззорении», является лишь одним из звеньев того общего миросозерцания, которое уже лежало в принципе Московского государственного строя, и которое спасал Никон от разрушения, угрожавшего ему со стороны духа века сего. Об идеях Никона в определении церковно-государственных отношений можно сказать, что он не только упирал их в учение Церкви, но и воплощал в себе созданную вековую традицию Русского Государственного Права в отношении к Церкви.

К нему более, чем к кому-либо, подходят слова, сказанные одним мыслителем: «Общественные идеалы не выдумываются и не навязываются; они слагаются сами собою, вырабатываясь постепенно исторической жизнью народа, и передаются от одного поколения к другому бесчисленными нитями живого предания». Чтобы лучше понять Никона, необходимо вдуматься в философию Московского государственного строя, оценить этот строй в его сокровенном смысле, выраженном в его установлениях и обычаях; тогда фигура Никона предстанет нам плодом известной среды и в образе гиганта, воплотившего в себе все лучшие устремления, могущего ради улучшения ломать обычное и создавать новое, освещенное высшей правдою. С этой точки зрения мы должны были вникнуть в идеи, которыми держался и жил Московский государственный строй, и в то положение, которое занимал Патриарх в Московском государственном устройстве, и каким идеям призван он был дать выражение.

Это многое объясняет и в том положении, какое Никон давал православному царю. Характерно то, что патримониальское понимание царской власти, свойственное XVI веку, рассматривавшее царя, как вотчинника, не чувствуется совсем у Никона. У него царь – слуга царства, водитель к его спасению. Царь этот призван удерживать царство от грядущего антихриста и, как средство против этого, должен снискать благодать Божию подвигом христианского смирения, не только как человек в своей частной жизни, но и как царь в своем законодательстве и управлении.

«Бог гордым противится и смиренным дает благодать». Это апостольское изречение как бы стоит предпосылкой Никоновского учения о православном царе. Никон, цитируя части коронования царского, ощущал царское служение, не только как государственное служение, но и как вид церковного служения, и характерно, что, воплощая после осуждения Никона на Соборе 1667 года его идеи о церковном суде и управлении и признав принцип различной природы власти светской и духовной, в то же время и в коронование царя (впервые в коронование Феодора Алексеевича) ввели при исправлении церковных книг причащение для Царя по чину священническому, как бы официально сопричисляя власть царскую к иерархическому служению. Нас не может смущать то обстоятельство, что Никон в «Раззорении» называет царя простым мирянином, ибо, когда он писал «Раззорение» в 1664 году, еще не было введено причастие для царя по священническому чину, и не было осознано официально понимание царского служения, как вида церковного служения, а с другой стороны Никон в «Раззорении» говорил в полемике о грехах царя Алексея Михайловича против Церкви, за которые он, по его выражению, даже не должен допускаться в Церковь. Потому так и строг был Никон к носителю царской власти, что на царе лежала огромная ответственность за царство, и что, не заслужив помощи Божией, царь не мог надеяться и на выполнение своего призвания – отстаивать царство от антихриста, который требует духовных, а не вещественных средств борьбы. Его царь одет не в военный

мундир, а в духовные одежды Московского царя с крестом на груди. Это обстоятельство обычно упускается исследователями из виду, и Никон облекается ими, как Патриарх, в эпитеты властолюбия и честолюбия. Он же, как Патриарх, должен был в этом быть учителем царю, как вторая половина Богомудрой Двоицы, как неразлучная тень и духовное восполнение царя, в качестве Патриарха по усиленной благодати, а вовсе не как восхититель на царскую власть.

Никон дал религиозную основу царской власти в ее назначении, без которой ее просто нет и быть не может, как на это верно указывает Janet в критике на Ренана. Ренан, автор La Vie de Jesus, атеист, был противник революции и сторонник иерархического устройства общества старой Франции (Philosophie de la révolution française, p. 145). Janet писал:[1] «Admettons, si l'on veut, qu'en théorie une société, fondée sur la hiérarchie et sur les priviléges vaille mieux qu'une société livrée à la poursuite brutale de l'égalité; qui ne voit que l'un des piliers de cette société hiérarchique était la foi? qui ne voit que i'inegalité n'est supportable aux hommes que quand elle vient de Dieu? Et comment se figurer qu'un homme qui ne croit plus à l'eglise continuera de croire à son roi? La philosophie revêche et superficielle de l'école démocratique n'a jamais rien compris au role de la royauté, elle fut un sacerdoce. Pour elle la France avait crée un nouveau sacrément. Ce roi sacré «faisait des miracles». Cette réligion de Reims fut la réligion de Jeanne d'Arc: elle en vécut, elle en mourut. Légende incomparable, fable saintel

---

[1] «Допустим, если угодно, что в теории общество, основанное на иерархии и на привилегиях, стоит больше, чем общество, преданное грубой погони за равенством; кто не видит, что одной из основ этого иерархического общества есть вера? Кто не видит, что неравенство люди могут переносить только, когда оно исходит от Бога? Как представить себе, что человек, не верящий больше в Церковь, будет продолжать верить в своего короля? Угрюмая и поверхностная философия демократической школы никогда ничего не понимала в роли царства; оно было священством. Для него Франция создала новое таинство. Этот освященный король «творил чудеса». Эта религия Реймса была религией Жанны д'Арк; она ею жила, с ней умирала. Несравнимая легенда, святая басня!!

восклицает Ренан, не понимая, что без действительной веры невозможно возрождение животного человека, и Janet спрашивает Ренана, уличая его в непоследовательности (146): La critique peut «elle nous de-mander de croire encore à la sainte légende de Reims, lorsqu'elle nous dépouille de la légende de Jesus»?[2] Никон с своей стороны ставил царскую власть в связь с Церковью через ее оцерковление и под покров Церкви, давал ей смысл и высшее назначение, и как бы давал предостережение не вырождаться в один из видов технического устройства правительственного механизма. Это назначение и интегральная связь с Церковью власти монархической просматривается теми исследователями, которые подобно Barthélemy («Le role du pouveoir executif dans les republiques modernes») склонны сводить все различие республики и монархии к способу назначения главы государства. Это значение просматривают и те, кто хочет для России монархии, отводя Церкви значение, занимавшееся ею в период разложения и упадка идеи царской власти. Православный царь немыслим без той связанности Церковью и церковными законами, как мыслил ее Никон. И Никон раскрыл уже определившееся в жизни понятие православного царя и защищал его от подтачивающей его абсолютизации, т. е. отрешенности от основ Церкви и народа, а не нападал на царскую власть, как думают иные, и в этом отношении был предшественником современного учения о царской власти.

Устанавливая понятие симфонии властей, мы отметили, что в это сложное понятие входит не только понятие о самостоятельности, независимости этих властей, но и понятие об их соподчиненности при преследовании в конце концов общей цели: спасения человечества в будущей жизни. Пальмер, блистательно осветивший понятие самостоятельности Церкви, как объект борьбы Никона, не закончил изображения того здания, которое строил Никон, а именно его стремления жизненно воссоздать симфонию властей. Чтобы лучше дать

---

[2] «Может ли критика еще требовать от нас веры в святую легенду Реймса, когда она лишает нас легенды Иисуса»?

почувствовать, насколько идеи Никона являются плодом сочетания святоотеческого учения с чисто русским подходом к христианству, мы не ограничились воспроизведением построения соотношения царя и Патриарха, как двух глав – представителей двух общений – государственного и церковного, но показали это соотношение в Византийском их построении с указанием особенностей русского построения.

В своем учении о царской власти с церковной точки зрения Никон дал теорию православного царства, святоотечески опровергнул учение о безграничности царской власти и показал те пределы, которых она переступать не может. В этом отношении он не только сходится с учением канонической науки, но и отвечает тем стремлениям поставить принципиальные границы государственной власти, как таковой, которые ожили в наше время, как протест против всепоглощающей власти государства, как такового, возродившегося в XVIII веке к языческому устремлению к неограниченности. Для Никона государство никогда не пребывает без высших, регулирующих его деятельность церковных идей, ибо и для людей, управляющих государством, остается заповедь Апостола (1 Кор. 10, 31) никогда не забывать о последней цели – спасении. («И так, едите ли, пьете ли или иное что делаете, все делайте во славу Божию»). Эта идея симфонии призывает государство к миру, но не к тому миру, который совершается по дипломатическим соображениям и ради взаимного ласкательства, а к тому миру с Богом и Его Церковью, о котором писал Максим исповедник, и учит Святая Церковь, как о мире с Богом. В главе о симфонии властей мы показываем коренное различие православного (Никоновского) учения с учением католическим, которое в первой половине своей о самостоятельности Церкви, как союза, имеющего свое особое происхождение, свои особые задания, цели и средства, – сходится с учением православным, но расходится во второй половине (в соотношении властей) в виду иного учения об объеме церковной власти Римского Первосвященника.

Первая часть нашего труда и имеет в виду осветить вопросы о царской власти в Византии и на Руси и показать святоотеческое учение о симфонии, которые и вводят нас в первую главу II части, где повествуется собственное учение Никона о царской власти, где идея оцерковления представлена так же, как и в отзывах Никона о различных статьях Уложения, о которых говорится в третьей главе II части. Учение Никона о царской власти выясняет один из существенных ее моментов – Православие: элемент, который не оттенен достаточно в Основных Законах, ибо там не сделано определения понятия Православия (которое заключается не только в вере, но и в законах Церкви). Это не значит однако, чтобы в государстве не было самого принципа православного царя. В Основные Законы попали лишь определения власти из Указов Петра I и закон о престолонаследии Павла I. Между тем, для уяснения существа монархической власти, никоим образом нельзя удовлетвориться законодательными определениями, которые к тому же неполны и не могут исчерпать всей полноты учреждения, выращенного историей.

«Положение монарха, говорит Котляревский (Юридические предпосылки Русских Основных Законов, стр. 130, по цитате проф. Казанского), имеет часто гораздо более глубокое историческое, чем юридическое обоснование. Правовые определения этой власти, формулы законодательных памятников и учредительных хартий – только поверхностный слой, который накинут на веками отлагавшиеся плоды победы и поражения в борьбе с окружающими социальными силами, на отпечатлевавшиеся привычки, верования и чувствования». Надо принять во внимание при определении власти не только то, что написано в законе, но и то, что живет в неписанном виде в правосознании русского народа.

Эту часть верховной власти, соприкасающуюся с Церковью, раскрыл Патриарх Никон в своем учении, и только лишь последующая абсолютизация власти, т. е. отрешение ее от питающих ее основ, привело к тому, что один из существенных моментов царской власти (Православие) не вошел в ее определение в полном своем объеме, несмотря на то, что в

отдельных статьях Основных Законов этот принцип нашел себе частичное применение. Таковы все статьи, обеспечивающие соответствие взглядов обладателей трона миросозерцанию народа: тому служит наследственность престола и независимость обладания им от чьей-либо личной воли, обеспечение не только православного исповедывания государя, но и православного воспитания, статьей 185, требующей, чтобы брак лица, могущего наследовать престол, происходил не иначе, как по принятии невестой Православия; тому же служит постановление о присяге престолонаследника, рассмат-ривающее его положение, как приготовление к предназначенному «великому служению»; тому же служат коленопреклоненная молитва царя после коронования, которую граф Сперанский называл клятвенным обетом: «Буди сердце мое в руку Твоею, еже все устроити к пользе врученных мне людей и к славе Твоей, яко да и в день суда Твоего непостыдно воздам Тебе слово». К этому направлена и присяга подданных, религиозным актом запечатлевающая обязанность верности, нравственно приобщающая подданных к служению государству в их строительстве земли русской; то же устанавливается и самим актом коронования, освящающим единение царя с народом и проч. Понятие православного царя развернуто Никоном много шире в смысле обязательности для царя признания Церкви, как особого Божественного учреждения с своими законами. Абсолютистские тенденции Петербургского периода могли заглушить, но не истребить православное сознание о существе царской власти, которое выявляется в «Раззорении» Никона.

III. С Никоном связана и проблема национально-историческая XVII века. Указанные нами правовые идеи Никона являются частью его культурных идеалов, которые он указывал русскому самосознанию. Для него Православие было строительной силой, и он хотел, чтобы оно проникало все поры русского государства. Его III Рим значительно отличался от III Рима старообрядцев, видевших в формах русского Православия, как оно сложилось до Никона, последнее слово

и критерий истины. Никон не сливал, подобно им, Православия с обрядностью и Церковного общества с политическим. Общество церковное было для него шире политического и призвано служить вехами для последнего, с целью его улучшения и преображения. Он отвергал Аввакумовское отчуждение от науки, выразившееся так метко в словах Аввакума: «Еллинских борзостей и риторских не текох, но пребывал в учении благодатного закона», или «вера потреба ко спасению, а не риторика и грамматика»; Аввакум называл философов греков и малороссов песьими сынами, а Никон заводил библиотеку с сочинениями греческих и римских классиков, мощной рукой стремился к насаждению школ, типографий, выписывал киевских ученых для переводов книг, устраивал школы художественной иконописи, заводил новые производства (ценинное и пр.) и на ряду с этим заботился о благолепии Богослужения, уничтожил единогласие, ввел киевское пение в церквах. Стараясь возвысить общественное значение Церкви, принимал строгие меры поднятия дисциплины в духовенстве, одновременно стараясь освободить его от давления на местах со стороны еще более невежественного слоя приказных людей. Никон тем самым старался повысить значение и влияние Церкви. Он хотел сделать из Москвы религиозную столицу для всех православных народов, но, чтобы она отвечала своему назначению, она должна стать в уровень с веком относительно просвещения. Он не чуждался заимствования материальной культуры с Запада, ради создания сильного государства, но строго охранял Православие и православный лик своей культуры (поэтому он нетерпимо относился к иконам западного письма).

Он создавал просвещенную православную культуру, и учился ей у греков, как у сынов Церкви-Матери, но не для того, чтобы грецизировать Русскую Церковь, а для того, чтобы провести сознанную потребность исправления чинов и обрядов, и превзойти греков в Православии, как впоследствии Петр хотел в военном искусстве перещеголять шведов. Хотя Никон называл себя в эпоху исправления чинов и обрядов «русским по рождению, но по вере греком», однако в нем

и его деятельности более чем в ком-либо выразились типичные черты русского Православия. Если Православие греческое в общую сокровищницу Православия внесло его догматическую разработку, если Православие Сирии и Египта подходило к Православию преимущественно со стороны мистической, то стремление русского народа было понять христианство не столько как отвлеченную догматическую систему, но преимущественно как нравственно животворящую силу, а христианскую жизнь, как жизнедеятельность человеческого духа, нравственно возрожденного христианством (Добро-клонский).

Об этом именно все время пишет Никон в своем «Раззорении», и это он проводил в жизнь, выступая не только как проповедник, но и как исповедник, принеся жизнь свою в жертву и за свое учение, и за свое обличение. Его задача по снятию ветхого Адама для создания на деле Святой Руси ощущалась плотскими людьми, и прежде всего боярами, соприкасавшимися с ним более непосредственно, как непосильная тяжесть, поруха самолюбию; они не поняли Никона и, потакая страстям царя, использовали его возмужалость на войне, и не допустили его до Никона, добились низвержения Никона, не дали ему вывести Россию на путь дальнейшего оцерковления и углубить Православие в русской жизни, не только как учение веры, но и как путь, истину и жизнь, чему Никон давал сам живой образ. Вот это обстоятельство просматривают те исследователи, которые фиксируют все свое внимание на протестах Никона против Монастырского Приказа и против захвата государством церковной собственности, не стараясь вникнуть в истинную каноническую природу его протеста, и ее глубокие религиозные корни, превращая в цель то, что для Никона было только средством к возможностям на пути дальнейшего оцерковления жизни, как вечной недосягаемой задачи.

Стараясь проникнуть в Никоновские стремления, мы можем признать, что их одухотворяла эта общая идея оцерковления жизни: для этого надо было восстановить нарушенную симфонию властей и дать воплощение образа Патриарха,

выполняющего эту задачу путем средств, дозволяемых Церковью. Своим уходом от зла он прибегнул к мере архипастырского воздействия, как показывает вся обстановка его ухода по исследованиям проф. Николаевского и Пальмера и собственное поучение Никона в Успенском соборе 10 июля 1658 г., сказанное им в связи с прочитанным словом Златоуста и обычно совершенно игнорируемое изсследователями его ухода. Нельзя высказывать суждения об уходе Никона, не выслушав его самого, и не стараясь возсстановить его собственное объяснение, довериться подтасованным и недобросовестным показаниям его врагов.

Изучив в доступной нам мере обстоятельства его ухода, мы оценили его уход, как подвиг архипастырства, выявивший величие Никона-исповедника. Мы старались выяснить принципиальное разграничение власти церковной и государственной, как оно делалось церковным учением до Никона, самим Никоном и после него современной православной канонической наукой, и нашли, что Никон учил и действовал по церковному, что он вовсе не был и судим за вторжение в государственную сферу, что суд над ним был лишь одним из звеньев боярского преследования против него, никогда не усыпавшего и менявшего только свои формы. Перед нами прошли нелепые обвинения Никона в убийстве, государственной измене, в захвате земельной собственности у соседей Воскресенского монастыря, в ереси, в содомии; прошли перед нами покушения на отравление Никона, стремление его представить преступником, только для того, чтобы от него отделаться окончательно, сослать его еще в 1659 г. в дальний монастырь, изобразить его уход, как оставление патриаршаего престола на произвол судьбы посвятить его в схиму, чтобы лишить возможности вернуться на престол. Как апофеоз, последовало заочное обвинение 72-летнего старца в блуде, опровергнутое уже после заочного осуждения, по одним доносам врагов (1676 г.), свидетелями и всем образом жизни, и всею настроенностью его, но использованное для отягощения его участи и перевода в другой монастырь на более строгих началах.

Все эти обвинения характеризуют не Никона, а его обвинителей, и интересно то, что всякое обвинение исходило обычно от тех лиц, которые или были наиболее близки к вменяемому ими Никону греху, или просто повинны в нем: Лигарид-содомит обвинял Никона в содомии; Боборыкин – захватчик монастырской земли обвинял Никона в захвате (она после падения Никона от него была вновь отдана монастырю и проч.), а бояре-властолюбцы обвиняли Никона во властолюбии. Самая процедура суда 1666 г. над Никоном не представляет тени правосудия и изобличает всю искусственность, нужную, как форма, для того, чтобы можно было считать Никона осужденным окончательно. Для такой непомерной злобы нужно было иметь особые причины, и их было достаточно; одна из них – причина духовного порядка: Никон праведник, обличитель был ненавистен погрязшим в грехах боярам, окружавшим царя, о которых современники очевидцы иностранцы, посещавшие Москву, беспристрастные наблюдатели высказывают самые нелестные, выражаясь скромно, суждения. Никон задевал самолюбие бояр и открытым обличением, и самым фактом своего государственного регенства в отсутствие царя.

Вторая причина была более государственного характера. Рассматривая умонастроение боярства с эпохи Грозного, мы видим, что этот класс людей, бедный идейно и духовно, старался в Москве после объединения Руси с разгромом уделов, заменить свое утраченное положение самостоятельных правителей созданием вокруг царя сплоченного класса прирожденных советников царя. Этот класс окружил непроницаемым кольцом царя, не допуская до него свежих даровитых людей, и преследовал Никона, как царского советника, подобно тому, как преследовал и другого выдающегося деятеля царствования Алексея Михайловича, невысокородного боярина Афанасия Лаврентьевича Ордына Нащокина, кончившего жизнь добровольным уходом с государственной арены в монастырь под влиянием непрестанных интриг родовой знати (Кн. Хованского и других). Властолюбивому, родовому боярству нужен был малолетний

или слабый царь. В эти эпохи оно поднимало голову на несчастье государству. Вместе с Никоном царь Алексей Михайлович представлял бы несокрушимую твердыню: чтобы разрушить ее, надо было разъединить их и погубить того, кто восполнял своей личностью слабость царя. Нам думается, что здесь именно, а не в повторяемых за Лигаридом и другими врагами Никона бездоказательных утверждениях о властолюбии Никона, надо искать роковой развязки драмы, выведшей Россию не на путь православной культуры, а на путь протестантско-немецкий, на путь немецкой духовной колонии.

Об отношении Никона к боярству говорит 1 и 2 гл. III части. Никон настолько воплощал собой патриаршество и настолько связывал по ассоциации идей с собой выполнение идей православного царя верховного правителя государства, что с его падением, – несмотря на принципиальное признание его идей на соборе 1667 г., хотя и без признания авторства Никона, как их источника и выразителя, несмотря даже на частичное их осуществление (в закрытии Монастырского Приказа, прекращении суда светских лиц над духовными и проч.), – вынута была из воплощаемого им учреждения душа, дававшая русскому патриаршеству в русской государственной жизни особое назначение; была вынута вместе с тем душа и из другого учреждения, которое, начиная с Петра I, получает совершенно другую сердцевину: я разумею царскую, власть. В нее было вложено уже другое содержание и в этом Петр произвел идейную революцию, размеры которой не меньше многих революций, произведенных снизу, несмотря на то, что царская власть не только осталась по форме, но и продолжалась в той же династии.

Царь Петр не только уничтожает ряд церковных обычаев, и снимает с царской власти и буквально, и в переносном смысле, духовные одежды, не только расцерковляет государство, отвергает обязанность царя считаться в государственном законодательстве с высшими целями Церкви, но принципиально на место славы Божией и любви к отечеству, проникнутой этой ревностью о славе Божией, ставит цель –

славу отечества в чисто языческом смысле. Царь – всемогущий самодержец; он не только посягает на государственный обычай престолонаследия, считая в праве указывать наследника, и подводит под царскую власть Гоббсовское договорное основание. В теориях естественного права этот первоначальный договор мыслится, конечно, не как исторический факт, а как идея, тип, правило, по которому общество должно конструироваться. Гоббс создавал по теории естественного права понятие о безграничности власти государя, отводя ему церковные дела, и еще более отточил цезарепапистские устремления Петра. Царь Петр вторгается в сферу церковную, реформирует монастыри не по церковным идеям, а по новому принципу полезности, давит на церковное законодательство, заставляя издавать церковные законы, желательные ему (создание Синода), разрушая церковный строй, на канонах основанный, мотивируя государственным опытом необходимость коллегиального управления Церкви, не уяснив, или просто отстранив вопрос, может ли светский правитель по своей инициативе не только проводить, но даже ставить вопрос об уничтожении канонического возглавления Церкви, основанного на апостольском предании (34 Ап. пр.), подтвержденного на Вселенских Соборах, и существовавшего в то время во всех Церквах. Он разрушил понятие Церкви, как особого организма, имеющего свое законодательство управление и суд.

Самый факт этой реформы подорвал жизнедеятельность Церкви, ушедшей в пустыни и леса, и светившей с тех пор не с высоты канонического возглавления, могущего и дерзающего руководиться только высшим светом Божественного учения, а из пещер и уединения святых отшельников в роде Серафима Саровского и Амвросия Оптинского. Само высшее управление Поместной Церкви становилось в разряд второстепенных государственных учреждений, подчиненных иногда даже не непосредственно «своему крайнему судье», как называла епископская присяга императора, а другим государственным учреждениям в роде Сената, Кабинета Министров и даже Обер-Прокурора Св. Синода. Достаточно

сопоставить, что в Московском государственном строе Патриарх стоял рядом с царем, чтобы увидеть в этом перемещении олицетворение того уровня, на который была поставлена Церковь. Катехизис, изданный при Петре в лютеранском духе, церковная проповедь, подчиненная государственным целям, и исповедь, поставленная на службу раскрытия государственных преступлений – вот перед нами картина государства, нарушившего грань, поставленную ему Божественными и церковными законами. Удивительны ли поэтому те пророчества, которые шли о гибели самого государства на этом пути, начиная с Никона и кончая Пальмером и Достоевским. О разрушении церковного устройства и о крушении идей Никона в русской истории говорит 3 глава III части нашего труда.

На всю значительность и жизненность самого дела Никона для истории России указывает Пальмер словами: «Падение Патриарха Никона есть та точка, тот перелом, около которых должно было обращаться дальнейшее религиозное и политическое развитие многих поколений. Его церковные и политические последствия долго видны нам, и еще не более, как в своем начале». Так Пальмер писал в 70-х годах XIX века, но мы через 50 лет после него после великой катастрофы можем сказать, что видим и дальнейшия последствия. В результате замены аскетически церковного идеала Московской Руси эвдемонистическим направлением культуры Петербургского периода обессилела воля русских людей. Были забыты церковные основы царской власти, и внецерковное общественное мнение сочло себя безапелляционным судьей в судьбе учреждения, созданного многими поколениями. Забыли о церковной связанности монархии и не нашли в себе силы противостоять революционному гипнозу и те, кто обратил взор к Учредительному Собранию, учреждению, исходящему от противоположного монархическому принципу принципа народного суверенитета, в основе которого лежит вера в неповрежденную первородным грехом человеческую природу, как то и было у вдохновителя этой теории Руссо. А порабощенная за 200 лет, разъединенная и отучившаяся от

совместного соборного действования иерархия не нашла сил протестовать против антицерковного акта насильственного низложения царя. Ведь, установленная всенародно на Земском Сборе 1613 года и освященная в короновании царская власть, не могла законно определяться в судьбе своей и судьбе своих носителей без участия правильно организованного в Земском Соборе народа, органической частью и созданием которого (т. е. народа) она является, и без Церкви, в которой она занимает особое иерархическое положение, и в ином месте, чем в Кремле Московском, где совершались всегда важнейшие акты царей русских[3].

Для русской интеллигенции на смену Евангельскому идеалу стремления ко Христу явился идеал другой, кощунственно выдававший себя за новое Евангелие непротивления злу силой, и нельзя не вспомнить слов одного стороннего наблюдателя, искренно любящего Россию. Так мы читаем верную характеристику у Крамаржа в книге «Русский кризис» стр. 244: «Отчуждение от государства и анархизм были глубочайшими особенностями русской интеллигенции со времен Герцена и Бакунина и даже славянофилов, а гр. Лев Толстой дал этим чертам интеллигенции высокое освящение своей литературной мировой славы, и на Толстого ложится львиная доля ответственности за русскую катастрофу».

IV. В известном смысле с именем Никона связано и культурно-политическое значение для русских людей XX века эпохи крушения России. Мы отметили в учении Никона, на ряду с его историческим делом, обусловленным временем и местом, элементы вечной ценности, признанные и современной канонической наукой, и другие, связанные с

[3] Нельзя не заметить, что между Земским Собором, избирающим монарха, и Учредительным Собранием есть принципиальная разница. Земский Собор не исходит из признания юридического верховенства народа и его прав, а устанавливает носителя верховной власти, в котором завершается, как в фокусе, идея общей обязанности служения своему государству, через принятие им тяготы власти, как обязанности перед Богом. С Земским Собором связывается скорее идея организации Боговластия через установление православного царя, а не идея народовластия.

учением о Церкви, с теорией симфонии – учением имеющим характер обязательности для православного государства. Но прежде еще заботы о влиянии Церкви на государство, надо позаботиться после великой катастрофы о воссоздании земного строя самой Русской Церкви, чтобы она имела силы и средства создавать своих пастырей и выполнять эту работу, которая на ней лежит по воссозданию в людях померкшего образа и подобия Божия, воспитания, образования, призрения, благотворения и проч.: т. е. опираться на свою внутреннюю силу и право, и в этом смысле надо помнить о том положении ее в государстве, которое отводил ей Никон в соответствии с традициями русского государственного права, определявшего ее положение со времен Св. Владимира до царя Алексея Михайловича, и вспомнить его заветы в то время когда, с разрушением русского политического устройства и Русской Церкви, дух русского человека может терять свою опору.

Если Токвиль писал (L'ancien régime et la révolution, 210 стр.) о французской революции 1789 г., что ее отличием от всех предшествующих было то, что одновременно были поколеблены и церковные и государственные основы, то разрушение русской революции было еще глубже. Ибо, если во французскую революцию духовная пустота, образовавшаяся с уничтожением церковного культа, была занята культом Разума, а потом культом Верховного Существа, то русская революция пропитана культом прямого сатанизма и Богоборчества. Излечение от этого состояния возможно только через служение общества Христу и Его Церкви, иными словами, дьявол может быть побежден только крестом. Мысль, в поисках опоры, невольно обращается к Церкви, как носительнице истинного учения жизни.

Речь идет не о перенесении Московского социального строя, а о принятии в основу строительства того духа оцерковления, которое вносил Никон в русское самосознание своим словом и делом; речь идет о выборе между мирским эвдемонистическим или церковно-аскетическим направлениями самой культуры, которое и определит положение

Православной Церкви в русском государстве. Чтобы прочно стоять самому государству, надо помнить вечный завет Аристотеля, что первое дело правителя – забота о религии, и осуществление Никоном Апостольского правила; «Все, что ни делаете, делайте во славу Божию». Грядущая эпоха в этом смысле должна стать также эпохой Никона, как были эпохи Антония и Феодосия Печерских, как была эпоха Сергия Радонежского , каждая связанная с особым притяжением к определенному Святому, выразителю ее надежд и упований.

Мир старобрядческого Православия и мир Никоновского Православия могут в Никоне найти то общее, что он строил церковную культуру и в этом смысле русскую, с ее проникновением Церкви во все поры строительства, а не протестантскую, в которой Церковь занимает место частного общества, не затрагивающего общественной и государственной деятельности. С падением империи надо определить, что в ее идеологии было уклоняющегося с православной точки зрения. Идейно цезарепапизм явил собой вырождение идеи православного царства, и надо выразить эту идею в ее чистоте, а не в искривленном виде. Период империи отказался от идеи III Рима в его Никоновском понимании и явил собой возрождение язычества в смысле гипертрофирования царской власти через выведение ее из положения известного иерархического чина в Церкви на положение понтифекс максимуса.

Когда Никон был в Ферапонтовом монастыре, то он на каменном острове на озере, созданном им собственноручно, поставил крест с надписью, выражавшей святую истину, весьма точно формулированную: «Никон, Божией милостию Патриарх, постави сей крест Господень, будучи в заточении за Слово Божие и за Святую Церковь на Белоозере, в Ферапонтовом монастыре, в тюрьме». Хотя Никон и не все годы сидел в тюрьме в буквальном смысле слова, а только известные периоды (1668—1671 и приблизительно 1676—1681), но в смысле переносном все время своей ссылки в 1666—1681 гг., ибо был насильственно заточен и устранен от деятельности, к которой был призван в силу своего сана, и от которой мог-

ла его освободить только смерть или правильный канонический суд, а не подкупный суд продажных Патриархов, руководимых не следствием, выясняющим все обстоятельства дела, а продажным греком католиком, запрещенным в Православии, Митрополитом, желавшим занять место русского Патриарха. Величавое впечатление производит непоколебимая и в заточении стойкость и бескомпромиссность Никона, увековеченная стихами поэта:

Но и в тиши обители далекой
Развенчанный владыка оставался
Все тем же Никоном, суровым, строгим,
Каким он был в минувши годы,
Во оны дни величья своего».

При изучении взглядов Никона мы использовали его переписку с царем и другими лицами, рассеянную в разных сочинениях у Пальмера, Гюббенета, Соловьева, но главным нашим источником явилось его «Раззорение», в котором он обосновал свои взгляды ссылками на Св. Писание и Святых Отцов; те обстоятельства его жизни, которые имеют главное отношение к уяснению его взглядов, мы использовали по данным проф. Николаевского и особенно Пальмера, почему то совершенно замолчанного у проф. Каптерева. Мы исследовали учение Никона по первоисточнику и особо остановились на тех фактах его жизни, в которых он выявил себя, как его исповедник. В этом отношении центральное значение имеет его уход 10 июля 1658 г. и его ссылка в 1666 г. и все сказанное Никоном по этому вопросу. Об этом трактует 4 гл. II ч. и 2 гл. III ч.

V. Есть в теме Никона сторона мистическая. Его постигла судьба пророков, о которой говорит Ев. Мф. 23, 33—34: «Змии, порождения ехидны! Как убежите вы от осуждения в геену? Посему, вот, Я посылаю к вам пророков и мудрых и книжников; и вы иных убьете и распнете, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город». Или Евр. 11, 37—38: «Не достанет мне времени, чтобы повествовать о

Гедеоне, а Вараке, о Сампсоне, о Иеффае, о Давиде, Самуиле и других пророках, которые... испытали поругания и побои, а также узы и темницу, были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке, умирали от меча, скитались в милотях и козьих кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления, те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли». Так и вся жизнь Никона после его ухода подвергалась до самой смерти медленному изводительству, менявшему только формы, но не прекращавшемуся никогда, сделавшему из него мученика страстотерпца. Грех, совершенный по отношению к нему нечестивым гонением на него, не искуплен грамотой Патриархов 1682 г., восстановившей его в правах Патриарха и объявившей, что Никон может быть прощен в виду искупления им своей вины смиренным терпением в заточении. Не принесено перед ним покаяние за соделанное ему государственной властью, – ничего не сделано для снятия тяжести тяготеющих на государственной власти слов, произнесенных Никоном царю на суде: «Кровь моя на твоей голове, царь!»

Для государственной власти, желающей снять эту тягость, надо принести такую же общественную повинную перед гробницей Никона, какую Никон от лица царя Алексея Михайловича принес перед гробницей Св. Филиппа, и молить его о прощении. А Иерархия не может не вспомнить, что русский народ уже давно прославил Никона своими посещениями места его последнего упокоения и молитвами перед его гробницей получал от Бога исцеления. Сам Бог чудесами Своими по его предстательству указует путь к прославлению Никона сопричислением его имени к именам Петра, Алексия, Ионы, Филиппа и Гермогена, Святителей Московских. Да подаст нам Господь видеть чудо восстания нашего народа к образу и подобию Божиему молитвами Святейшего Никона, Первосвятителя и Чудотворца Московского!

Есть и другой грех, связанный с грехом по отношению к Никону: это порабощение Церкви, доведенное до апогея с Петром I. Революция явилась искуплением за два века этого порабощения и своеволия власти. Она явилась и делом сата-

нинским и в то же время Провиденциальным попущением за грехи. Она memento mori не, только России, но и всему миру, и мы с большей остротой, чем Paul Janet в 1875 г., можем повторить его слова: «Le monde européen s'il ne veut pas périr comme l'Empire Romain, doit trouver un symbole réligieux qui puisse arracher les ames su double mal qui se les dispute aujourd'hui: un brutal athéisme et une plate idolätrie»[4].

Признавая революцию делом сатанинским, мы тем самым определяем, что и побеждена она не может быть без креста, т. е. без содействия Церкви и ее воссоздания.

VI. Еще один вопрос. Чем близок Никон русским людям и нашей эпохе? Происходя из земледельческой крестьянской семьи, самородок, самоучка, взрастивший свои силы под покровом монастыря, Никон дошел в жизни своей до высшей иерархической лестницы и своими дарованиями освятил путь, по которому надо идти России, но дело возрождения России из замкнутого, самодовлеющего бытия совершил другой гений, направивший Русь по иному пути, «но на делах его великих печать проклятия легла», как выразился один поэт.

Никон в своей личности соединяет те два класса общества, которые, не будучи созданием государственной власти, знаменуют собой величие мощи и духа России и призваны воссоздать ее величие во славу Божию. Св. Никон Патриарх собственной жизнью показал, чего может достигнуть гигантская энергия русского человека, отдавшего силы на служение Церкви и государству, и дает нам веру в творческую силу русского народа; он указал и путь этого возрождения «и плоды его разума верны, и имя его будет живо во век». Что русский народ способен идти по этому пути, показывает его прошлое и идея в нем выявляемая, которая не может быть зачеркнута тем временным падением и последующим игом,

---

[4] «Если Европейский мир не хочет погибнуть подобно Римской Империи, он должен найти религиозный символ, который мог бы вырвать души из двойного зла, которое оспаривает их сегодня: грубый атеизм и плоское идолопоклонство».

которое наложила на него богоборческая власть; это показывает, что православие было его основной движущей стихией жизни на протяжении столетий, и что, как от падения встает раскаявшийся человек, так может встать и целый народ. Нашим надеждам может соответствовать и истина того положения, которое установил знаменитый английский мыслитель Эдмунд Борк:

«Aucun pouvoir, aucune institution ne peut rendre les hommes differents de ce que Dieu, la nature, l'éducation et les habitudes les ont fait»[5] (Janet: Philosophie de la révolution francaise, стр. 16).

Еще Фихте в своих «Reden an die Deutsche Nation», в эпоху величайшего падения своей нации, установил, что великая нация может достигать благосостояния и развития, присущего ее способностям, только в том случае, если она будет развиваться путем самостоятельным, предназна-ченным для нее самой ее природой и духом. Только благодаря упадку ее национального чувства, могла произойти катастрофа подчинения России III Интернационалу. Найти в прошлом ее вдохновлявшие ее идеи, строившие жизнь нации и государства, есть задача современности, как задача духовного возрождения.

В чем особенность чисто русского понимания христианства? Спрашивает исследователь древнерусской литературы, и отвечает приблизительно так: в цельности и чистоте христианства в понимания русского народа. Русский народ, начиная свою историю и не имея положительных основ для осуществления пробудившихся стремлений к жизни – «не веси закон», говорили болгары Св. Владимиру, жаждал такой веры, которая бы создала ему жизнь, вдохнула в него начала вечного и цельного развития и образовала из него народ, не временно устроенный и счастливый, но вечно живой, растущий и размножающийся.

---

[5] «Никакая власть, никакое учреждение не может сделать людей отличными от того, чем их сделали Бог, природа, воспитание и обычаи».

Русский народ понял, что христианство – не только возвещение начал веры и жизни, но и действительной жизни с Богом и в Боге.

Та свежесть, которою отличалась русская душа, ее свобода от всяких отвлеченных, самостоятельно составленных воззрений и обусловливала собой то, что христианство охранялось в ней во всей своей жизненной цельности, без малейшего предпочтения какой-либо одной его стороны, области веры, области жизни, напр., или наоборот, и в совершенно евангельской чистоте. Эта цельность и чистота и составляют национальное богатство русского народа в понимании христианства. Это богатство выражается в таком виде: по принятии христианства русский становится христианином, содержание русского отожествляется с содержанием христианина, христианство становится содержанием народности. И если можно назвать национальным достоянием известного народа то, что христианство стало содержанием его народности, то такое достояние и принадлежит русскому народу. Но тут скорее приложим термин «универсальный», потому что самая национальность выражается в универсальности, содержанием народности стало то, что универсально. Поэтому, в приложении к русскому народу надо сказать, что национальным в понимании им христианства является то, что он понял его универсальное значение, что он увидел в христианстве Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь, и таким образом национальной чертой понимания является универсальность, кафоличность христианства. Если и стремился жить чем русский народ, то именно чувством Бога. В литературе своей он проявил жизнь этого чувства и выявил свое понимание связи, соединяющей его с Богом.

Как Отец, Бог употребляет все меры к тому, чтобы люди, Его дети, достигли своего назначения, и раз Он видит их уклоняющимися от своего назначения, допускает им испытать все последствия этого удаления от жизни, и на них обрушиваются всевозможные бедствия, как результат потери жизни в Боге, потери жизни в любви Божией, как результат гнева Божиего. И понятно, что степень этих несчастий стоит

в прямой зависимости от степени участия самого человека в них: там, где нет сознания преступности греха, где грех лежит в основе жизни, там и его последствия являются обычным явлением, составляют самую жизнь: там же, где есть сознание преступности греха, где жизнь должна бы течь совершенно по другому, противоположному руслу, там совершенный грех, как акт сознательно злой воли самого человека, разрушает самую жизнь, уничтожает для грешного человека ее основу, и его последствия бывают ужасны.

Бог представляется сознанию русского народа праведным судьей, который непременно и достойно отмщает каждое преступление человека, и как праведный и любящий, никогда не позволяет злу восторжествовать над добром, направляет к благим последствиям всякое зло в жизни людей. Всякая неправда, всякий грех необходимо влечет за собой тяжелые последствия для жизни человека, и Бог, попуская их, является праведным Судьей, отмстителем человеку за его неправды.

Народ твердо верит, что никакое зло не может остаться безнаказанным, что всеведущий и праведный Бог необходимо покарает всякую неправду, а потому и стремится на Бога возложить отмщение за все обиды свои, предоставив Ему счеты со своими врагами.

В общественной жизни людей точно также Бог является премудрым и благим деятелем и строителем. Он дает силу и власть духовным пастырям и учителям народа вести порученные им души по пути спасения. Их избрание не может обусловливаться личными желаниями или расчетами известных лиц, но принадлежит воле Божией.

Бог есть источное начало, давшее всему жизнь, и бесконечная сила, поддерживающая и направляющая мир к его истинной цели – добру, сила, которой живет все существующее, Бог так близок миру, что русский народ готов был в каждом явлении его видеть жизнь Бога в мире.

Как высочайшее Благо, движущее жизнь мира, Бог явил Себя и в истории мира, которая, по взгляду русских людей, представляет собой историю любви Божией к миру и посте-

пенное приближение к ней со стороны последнего. Бог есть строитель всей жизни человека.

Милосердный Бог, сотворивший человека для вечной жизни и, видя его уклонившимся от жизни к смерти, по любви Своей не захотел допустить его до совершенной погибели. Его любовь не могла перенести такого конца, противоречащего самому назначению Его творения, в которое Он вложил Свой Образ, как начало бесконечного развития и вечной жизни.

Но действительная жизнь человека шла не по пути к своему Творцу и Первообразу. И, так как жизнь есть в своем роде течение, и так как само течение, направившись по новому руслу, не в силах уже возвратиться на прежнее, то то же нужно сказать и о человеке. Поставивши себя и свою земную волю законом своей жизни, человек мог только идти вперед в этом направлении, укрепиться и стареться в нем, но поворот к прежней жизни в Боге для него уже был невозможен. Преградой тому был он же сам, его эгоизм, как основа жизни, который нужно было уничтожить и на его место поставить истинное начало жизни, но сделать это сам эгоист не мог, потому что в эгоизме нет силы жизни, а есть только ее отрицание. Но, так как человек носит в себе образ Божий, как задаток вечной жизни, и не был только в силах дать ему перевес в направлении своей жизни, то для возвращения его к истинной жизни нужно было обновить его природу, уничтожить в ней земное начало жизни и призвать к жизни и сделать ее основой и началом истинное и Божественное начало в человеке. Но дать жизнь, обновить природу умирающую, может только Тот, Кто в Себе Самом имеет жизнь, только источник жизни, только Бог.

Иисус Христос стал началом и источником истинной жизни людей; людям остается только усвоить себе это Начало и питаться от этого Источника для того, чтобы начать новую жизнь. Им нужно усвоить Христа, как начало Воскресения в смерти, т. е. умереть в Христе для своего греховного прошлого и воспринять в себя Источник жизни, Который бы развил их в ней и привел к цели их течения – Богу.

Дух Святой, обитая в обществе последователей Христа, через особых лиц, Богом поставленных пастырей, и совершает спасение каждого человека в отдельности, обновляет его, вводит его в царство сынов Божиих.

Если происходило нарушение пастырских уроков и оказывалось недостаточным строгое учительство, то надо было прибегать к силе и власти, чтобы этим путем сохранить чистоту христианской жизни. С этой целью уставы предоставляли Епископам право суда преступлений против веры и основы Христианского Общества – семьи и некоторые другие тяжбы. Замечательно, что и в этом случае представители Церкви не выделяли князей и царей из числа других пасомых и, в случае уклонения, обличали и карали их. Вот русский подход к христианству, стремление понять его, как жизненную силу, и приобщить свою жизнь к его духу.

Никоновское «Раззорение» является применением тех же русских православных взглядов в области политического строительства, т. е. углублением русского понимания христианства, распространением его на сферу политическую в смысле признания религиозно нравственной обязанности государственной власти иметь перед собой руководящим идеалом идеал Церкви. Сознание доминирующего значения греха в жизни личной и общественной, как причины несчастий, следуемых за уклонение от воли Божией по испорченности природы человека; жизнь чувством Бога праведного Судьи, отмщающего людям и их поколениям каждое преступление, всякую неправду, всякий грех; стремление выправить жизнь по канону церковному, как средство отрешения от личной испорченной грехом воли человека, и стяжание вспомоществующей благодати Духа Святого – вот основные импульсы Никоновского учения. Вот почему он считал, что праведность одного значит больше, чем миллионы толп; вот почему отводил он такое большое значение в государственной жизни началу духовному и старался приобщить жизнь общества к церковным началам: в Церкви Дух Святой является строителем и совершителем жизни. В свете этой основной идеи и нужно рассматривать взгляды Никона на

царскую власть, на патриаршество, на полномочия властей и на взаимоотношение Церкви и государства.

VII. В соответствии с вышеизложенным, предвосхищающим во многом конечные выводы труда, его план разделен на три части, из которых первая излагает основы, из которых и на которых выросло Никоновское учение: вторая – излагает самое его учение, а третья – обстоятельства крушения его идей в русской жизни. Иными словами это есть повествование о неудавшемся Никону строительстве Святой Руси или, выражаясь образно, повествование о соловье, залетевшем в мае 1666 г. в Церковь Иверского монастыря, севшем на патриаршее место и спевшем чудную песнь. Но соловей был пойман и смят руками грубых людей: этим сообщением был в свое время обеспокоен Никон и увидел в нем прообраз судьбы своей...

Святителю Отче Никоне, моли Бога о нас!

г. София. 27/XI 1927 г.

ЧАСТЬ 1.
Историческая почва и источники никоновских идей

Глава I. Значение существа римской языческой и христианской религии для положения их в государстве

Отношение Римского государства к языческой религии. Император Понтифекс Максимус. – Jus sacrum civile – составная часть государственного Римского права. Оно не есть самостоятельная область права. – Jus divinum naturale связано по своему источнику с естественным правом, регулирующим человеческие отношения. – Жречество в понимании римлян не есть служение, установленное богами. – Римская государственная религия не имеет самостоятельной задачи, и управление ее делами ведает государство. – Права Римских императоров в делах культа. – Материальные средства для государственного богослужения в языческом Риме даются государством. – Надзор за нравственностью в языческом Риме – обязанность государства и не дело религии. – Суд по религиозным преступлениям в языческом Риме принадлежит государству. – Резюме о положении языческой государственной религии в Риме. – Церковь христианская, как общество особое с своими целями, средствами, независимое от государства. – О церковном законе. – Учение Иоанна Златоуста о церковном законе. – Органы церковной власти. – Иоанн Златоуст о церковной власти в объективном смысле. – Характер церковных наказаний по Златоусту.

Главной темой, затронутой Никоном в его творениях и жизни, является вопрос об отношении царской власти к Церкви. Прежде, чем говорить о царской власти в государстве православно-христианском и понять ее положение в нем, необходимо предпослать ее положение в государстве языческом. Это необходимо для того, чтобы оттенить ту принципиальную перемену в государстве в отношении к религии, которую создало появление христианства, а также для того, чтобы понять те остатки языческой государственности,

которые пережили принятие христианства, как государственной религии. В этом отношении для нас первым делом является определить отношение к религии, которое создалось в Римском государстве, традиции которого перешли в Византию, а затем выяснить то новое, что привнесено христианством в отношении государства к новой Богооткровенной религии. Для последнего необходимо показать учение самого христианства в лице Отцов Церкви о том, что такое Церковь, церковный закон и церковная власть. Также, выясняя отличие Церкви христианской от языческой Римской государственной религии, можно понять всю глубину перемены в отношении государства к Церкви и Церкви к государству, которую мы наблюдаем при сравнении отношений христианского государя к своей Церкви с отношением государя языческого государства к языческой государственной религии. Если не касаться существа различия христианской и языческой религии, то эта перемена окажется совсем непонятной, а при незамеченности ее возможно перенесение вполне естественных явлений в языческом мире в мир христианский и тем самым искажение нормы должных с точки зрения Церкви отношений между государством и Церковью. Одним из таких пережитков язычества является теория цезарепапизма, благодаря живучести Римской языческой традиции. Вопрос о постановке языческой государственной религии в Римской Империи и идейный переворот, произведенный христианством через создание Христианской Церкви, как особого организма, изучен по подлинникам языческой древности проф. Бердниковым в его сочинении «Государственное положение религии в Римской Империи», конечными выводами коего мы и воспользуемся.

Отношение Римского государства к языческой религии. Император Pontifex Maximus.

Римский принципат был завершением Римской демократии последних времен республики. Власть императора основывалась на верховной воле народа. Самодержавие народа было неизменным правилом Римского государственного права до Диоклетиановской монархии. Лишь в конце III века принципат преобразовался в самодержавие. Первоначально этот народ составляли патриции, считавшие себя источником правительственной власти и единственными хранителями ауспиций, вопрошавшими волю богов. Они основывали свои политические права на исключительных религиозных отношениях к богам покровителям Рима: только они могли править благополучно и согласно воле богов. Auspicium и imperium были тесно связаны. Римское государство всегда считало необходимым для своего благополучия иметь богов-покровителей и чествовать их определенным образом, и к числу главнейших обязанностей Римского государственного чиновника принадлежало принесение богам от лица государства жертв и устроение положенных праздников и обрядов. Этот принцип неразрывности ауспиции с империумом выдерживался на всем протяжении Римской государственности, и различия эпох – только в том, что то, что было сначала привилегией патрициата, стало впоследствии достоянием должностей, созданных Римской демократией, впоследствии влившихся в императорскую должность, поглотившую в себе все остальные должности. Сначала жреческие обязанности, будучи составной частью imperium'a, выполнялись самими государственными чиновниками и лишь впоследствии были перенесены на особую должность жрецов. Однако Римский государст-венный (высший) чиновник по прежнему оставался законным представителем государства, спрашивающим волю богов от лица государства. Сами полномочия государственных чиновников обозначались imperium auspiciumque. Характерно, что народные трибуны, не имевшие imperium'a, не пользовались правом просить у богов знамений.

Самая власть государственная опиралась на религиозные чувства, как на глубочайшее свое основание. Первообраз власти, власть главы семейства вытекала из домашней религии. Глава семейства – жрец у домашнего очага и после смерти – предмет почитания для потомков; в гражданской общине не было природного священного владыки; власть основывалась на передаче и скреплялась религиозным актом – клятвой. Клятвой скрепляли обещания чиновников в соблюдении законов при вступлении в должность и при оставлении должности, на ней же держались и международные договоры. Уважение к святости клятвы считалось лучшим обеспечением прочности всех отношений. От клятвы освобождались при свидетельстве только жрец Юпитера и весталки, чтобы не осквернился государственный культ, в случае клятвопреступления, и не подверглось государство гневу богов. Забота по снисканию покровительства богов считалась основой государственной деятельности, и потому Римское государство исполняло все обязательства по отношению к ним и умилостивляло их жертвами; оно всегда испрашивало благословения и согласия богов на великие предприятия. Выходило как будто, что многое зависело от жрецов, ибо всеми действиями распоряжалась религия; но в действительности Римская религия была служебным орудием в руках государства в достижении им своих государственных целей. Римская государственная религия не имеет смысла без Римского государства; она росла и развивалась в зависимости от развития государства. Варрон так и писал, что сначала было основано государство, а потом создалось государственное учреждение религиозного культа. Она не имела без государства той самостоятельной жизни, задачи, отличающей ее от задачи государства, которую имеет Христианская религия. Она имела задачей оберегать материальные интересы государства. Каждый бог заведывал какой-либо стороной земной человеческой и государственной жизни; молитвы к богам заключали в себе только просьбы о материальных благах, у каждого бога по его специальности, но нравственной стороны жизни и деятельности человека Римские боги не касались. Вопросами

нравственности не занимался ни один бог. Никто из богов не предписывал и не внушал нравственных правил. Попечение о нравственности народа лежало на семье и государстве; без богов появилась и философская мораль. При отсутствии нравственных обязанностей перед богами Римляне ограничивали свои отношения к богам принесением жертв и даров, и у Римской государственной религии не могло быть никаких разногласий с государством.

Бердников говорит: «У Римской религии не было своих идеалов ни интеллектуальных, ни моральных, которые могли бы стать в разрез с видами и стремлениями государства и могли бы сделаться стеснительными для свободного роста последнего, не было своих особых интересов, в которых она могла бы столкнуться с интересами государства, не было особой миссии на земле, выполнение которой заставляло бы ее в чем-либо обособляться от государства. Римская государственная религия была поставщицей земных благ для Римского государства по его закону, за условленное вознаграждение. Государство имело с нею дело, потому что находило это выгодным для себя. Оно могло, свободно руководствуясь только своими интересами, ограничить свои отношения к ней. И оно это делало, когда находило возможным обойтись без ее услуг».

Все отношение основывалось на форме и точности внешних приемов исполнения обряда, а впоследствии стали отделываться пустой формой; иногда и обряд не совершали, а просто заявляли, что он совершен: так авгуры не наблюдали небо по правилам науки, а просто могли возвещать, что видели благоприятное предзнаменование. Государство через это облегчало свои обрядовые обязательства, а главное могло себе обеспечить благоволение и согласие богов на все свои предприятия. Выходило, что не боги управляли волей римлян, а римляне волей богов. В конце Римской республики ауспиции потеряли даже вид благовидности и открыто стали игрушкой в руках политических партий.

Август Фабий Максим откровенно говорил: «Что бы ни делали для пользы государства, все делается при добрых

ауспициях, а что было бы предложено во вред государству, того не дозволят ауспиции». Обращение с Сивиллиными книгами было, также, под влиянием политических расчетов; они, также, были средством для правительственных лиц влиять на ход общественных дел: ответы давались, применяясь к обстоятельствам, к положению политических дел, к общественному мнению.

Jus sacrum civile – составная часть государственного римского права. Оно не есть самостоятельная область права.

Показателем отношения Римской религии к государству служит Римское священное право. Оно не было самостоятельной областью права по отношению к государственному праву, а совпадало с ним по содержанию и задаче. Право это – то, что признал таковым Бог – fas, нарушение установленного порядка – нарушение воли Божией – nefas. Однако, наряду с древними нормами, посвященными религии, оставшимися для патрициата, появились другие нормы правовых отношений под санкцией государства. Ради священного характера древние нормы ценились выше позднейших, и законное во всех отношениях называлось соответствующим jus fasque или divinum et humanum jus. Это fas, jus divinum по своему содержанию не отличалось от jus humanum, а только дополняло его. Это – то же самое право, но в древнейшей форме, право патрицианское в противоположность позднейшему, более свободному праву (confarreatio – coemptio, usus; arrogatio под наблюдением понтифекса – adoptio перед государственным чиновником). Характер священного права виден и из его составных частей – jus fetiale, jus augurum и jus pontificium. Jus fetiale регулировало обряды ведения международных сношений, ведения переговоров, объявления войны, заключения мира. Jus augurum регулировало совершение ауспиции во всех случаях государственной жизни и рассматривало возникавшие отсюда вопросы государственного права. Jus pontificium определяло отправление культа частного и общественного, которое соприкасалось с гражданским пра-

вом и судебным процессом; оно распоряжалось государственным календарем и через это влияло на течение государственной жизни. Священное право целиком входило в область гражданского права и не представляло особенной самостоятельной области права.

У Ульпиана священное право является составной частью государственного: Publicium jusest quod ad statum rei romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem. Publicum jus in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit[6]. Об участии права священного в праве частном не сказано, ибо частное право уже эманципировалось в это время от священного почти совсем. Правоведение было сподручным делом для понтифексов, ибо правоведом образованным мог считаться только тот, кто знал и право Божественное и человеческое; самые законы надо было искать в священных книгах.

Знакомство с греческой философией дало толчок в области правоведения.

Jus divinum naturale по своему источнику связано с естественным правом, регулирующем человеческие отношения.

Греческая философия показала существование права с новым источником, права естественного. С точки зрения нового права человек имел известные права по своей природе вне всякого соотношения с гражданским правом. В силу него все люди свободны, и рабства нет; союз мужчины с женщиной, рождение и воспитание детей, взаимные отношения родителей и детей подлежат ему; все люди на земле без различия происхождения и национальности составляют одно общество, управляемое одним общим Божественным законом. Это естественное родство налагает обязанности на отношения друг с другом: злой умысел, коварство, нажива через ущерб другому противны естественному нраву. Но во

[6] Публичное право касается положения дел общественных, а частное право пользы отдельных лиц. Публичное право нормирует священнодействия, обязанности жрецов, чиновников.

всемирное земное общество входят и боги. И у всех людей есть чествование богов. Из этих естественных отношений человека к своим богам возникает естественное jus divinum. Так и естественное право, подобно положительному, разделяется на jus divinum с принципом religio и jus humanum с принципом aequitas. У jus divimun naturale другой источник, чем у jus sacrum civile; последнее установлено гражданами, а jus divinum naturale проистекает из естественного закона, данного природе высшей силой. Jus sacrum civile действует в пределах установившего его государства. Jus divinum naturale имеет силу во всем мире для всех людей. Jus sacrum civile, как человеческое учреждение, подлежит изменению, а jus divinum naturale – верховный божественный закон – должен оставаться неизменным. Jus divinum naturale выше jus sacrum civile и служит для него идеалом. Но естественное право покоится в природе человека, в его субъективном сознании и, потому, пока не формулировано в положительное право, не имеет обязательной силы положительного права и на деле ему уступает. Общее между jus sacrum civile и jus divinum naturale то, что и последнее не выделяет отношений человека к богам из отношений его к людям, и в естественном праве священное право так же нераздельно связано с правом человеческим по своему источнику, как и в положительном праве. Так священное право, служившее существенным выражением римского государственного культа, не составляло у римлян особой правовой области, имеющей особую задачу, проистекающую из особого источника. Какое же положение римское государство отводило служителям религии? Подобно всем другим римским чиновникам, служившим не для жалования, а чести ради, и жрецы служили ради чести.

Жречество в понимании римлян не есть служение, установленное богами.

Жречество у римлян не составляло особого служения, свыше установленного. У римлян право и обязанность совершать жертвоприношения были неразрывно связаны с

imperium’ом. В частном быту жрецом был представитель власти – глава семейства, рода, коллегии, братства. В государственном быту естественным жрецом был глава государства. Полномочия умилостивлять богов от лица государства принадлежали представителям государственной власти. Жрецы были только помощниками государственных чиновников в деле умилостивления государственных богов, сведущими и опытными в делах особой важности. Жрецы не имели imprium'e, и, следовательно, не могли самостоятельно распоряжаться государственным культом. Они не могли и вступать в должность без помощи чиновника, обладающего imperium’ом.

Римская государственная религия не имеет самостоятельной задачи и управление ее делами ведает государство.

У Римской государственной религии не было своей самостоятельной задачи, отдельной от задачи государства, и потому она не имела своей особой организации, подобной той, которую мы видим в Христианской Церкви. Помимо участия в гражданстве нельзя было получать доступа к участию в государственном культе; право участия в государственном культе было доступно только римским гражданам. Управление делами религии не отделялось от управления делами государства, интересам которого служила религия. Оно было в ведении и распоряжении государственных властей, как составная часть государственного управления. Право законодательства в делах религии принадлежало тем же властям, как и государственное законодательство. Государственный закон регулировал вместе с государственными делами и религиозные дела. Обычай не только регулировал житейские отношения, но и религиозные дела. Он был уставом при отправлении богослужения, учил богопочтению, руководил деятельностью понтифексов. Что касается органов законодательства по делам религии, то таковые выступают по очереди по мере изменения органов законодательной власти: цари; народные комиции, Сенат, Императоры.

Последние до Диоклетиана издавали только постановления с силой закона, осуществляя свои права в различных формах: в эдиктах (общие распоряжения о том или другом вопросе), в рескриптах и посланиях (где они давали свои ответы на вопросы правительственных и частных лиц), в декретах (судебные решения), в мандатах, (инструкции чиновникам). Они же издавали эдикты de ceremoniis publicis, о погребении тел, в пользу и против иудеев и христиан. Сенат давал разрешения на отлучку жрецов из Рима, на освобождение жены Фламина Юпитера от юридической власти мужа, распоряжался о всех отношениях кроме богослужебных, о праве убежища в храмах, о непринятии в число государственных богов Иисуса Христа, о коллегии гаруспексов. Правительственные полномочия в делах культа, как видно, принадлежали государственным властям, правившим и государственными делами. Попечение о делах религии прежде всего принадлежало высшему чиновнику римского государства – консулу, диктатору. Консул назначал празднества по особым случаям, принимал меры к умилостивлению богов и по поводу чудесных знамений, давал обеты за государство, совершал посвящения богам храмов, принимал меры в случае отступления от правил отечественных культов. Высший чиновник государства был стражем религии, не только государственного порядка. Иногда выбирались особые чиновники с специальными полномочиями в деле культа: диктаторы для устроения игр, для совершения нарочитого празднества, для закладки и постройки храмов, триумвиры для пересмотра жертвоприношений и даров, приносимых богам.

Римские республиканские чиновники управляли делами государства, но под верховным надзором Сената, который во время республики ведал всеми религиозными делами. Сенат заботился о поддержании государственного культа в чистоте и неповрежденности и принимал меры к устранению уклонения от отечественных обычаев. Он заботился о поддержании мира между государством и богами, он давал распоряжения о совершении обряда для умилостивления

богов; только он мог справляться в Сивиллиных книгах о средствах умилостивления богов. Он назначал благодарственные молебствия, жертвоприношения, триумфы; он назначал средства на это. Никакая перемена в культе недопустима была без Сената. С развитием демократического направления в римском государстве народные собрания заявляли притязания и на верховенство в делах религии. Без согласия народа нельзя было дать обет, связывавший государство; народ разбирал жалобы на верховных понтифексов; он по жалобе чиновника заставлял понтифекса совершать нужный обряд; он разбирал пререкания между органами религиозно-политической власти. Во время империи полномочия народа были перенесены на Сенат и на императора; между ними разделены правительственные полномочия и в делах религии; Сенат сообщал первосвященническое достоинство императору, назначал праздники и богомолья, когда того требовали особые случаи, делал постановления о пополнении списка богов новыми богами.

Права Римских императоров в делах культа.

Императоры, совмещавшие в своем лице должности всех республиканских чиновников, а также понтифекса и других жрецов, пользовались естественно всеми их правами и исполняли их обязанности по отношению к культу. Они заботились о восстановлении запущенных храмов, принимали меры к поддержанию культа, к сохранению его в чистоте, к пресечению уклонений от него, делали распоряжения об умилостивлении богов, судили и наказывали весталок за нарушение целомудрия, пользовались правом назначать жрецов сверх штата по своему усмотрению, делали перемены в уставе богослужения, исправляли государственный календарь, учреждали новые празднества, вводили чествование новых богов с назначением особых жрецов, освобождали частных лиц от религиозных обязательств перед богами, были цензорами по изданию книг религиозного содержания. Во многих случаях императорами усвояются права, которые принадлежали de jure Сенату. По существу императоры дей-

ствовали одни, хотя и через посредство Сената, утратившего фактическое значение республиканского времени: все важнейшие дела в Сенате начинались по инициативе императора и решались по его воле. Ближе к III веку все больше растет единоличное распоряжение императора делами государственной религии за счет Сената. Жрецы в управлении религиозными делами вообще не имели самостоятельной власти, но оказывали содействие государственным чиновникам: например, составляли устав богослужения при посвящении храма, о положении и правах храма для занесения в книгу, помогали чиновникам произносить формулу при посвящении храма. Сенат запрашивал мнение жрецов (Коллегии понтифексов, квиндецемвиров, авгуров), когда надо было умилостивлять богов, или возбуждался вопрос о постройке храма. Но ответы их имели юридическую силу только от утверждения Сената, а не от жрецов; раньше этого решения они и не приводились в исполнение. Жрецы, как сведующие люди, естественно пользовались уважением Сената и народа. Они лучше знали, чем обязано государство перед богами, не нарушен ли договор его с богами, чем утолить их гнев, как лучше согласить предположенный обряд с правилами отечественного культа, какой культ установить новому богу и т. д. Но Сенат и народ (а позже император) имели решающий голос во всех государственных делах, не исключая и религиозных. Сенат обычно утверждал постановления жрецов, но не в силу их обязанности так поступать, а потому, что жреческие коллегии согласовались с политикой Сената; в эти коллегии попадали лица испытанной государственной мудрости, прошедшие много государственных должностей. С появлением императорской власти роль жрецов еще более стушевалась; императоры замещали жреческие места по своему усмотрению, и распоряжались делами жреческих коллегий. Со времени императора Адриана была должность наместника коллегии понтифексов, действовавшая именем императора, чтобы влияние императора не ослаблялось в его отсутствие. Влияние на дела прочих жрецов зависело от отношений к ним императора. Высшая жреческая должность

верховного понтифекса стала необходимой принадлежностью императорского сана, составной частью императорских прерогатив. Началось это с учреждением должности наместника коллегии понтифексов, поставившим верховного понтифекса отдельно от коллегии; решительно же выразилось в усвоении верховного понтификата обоим Августам в 257 г. Первосвященство сделалось принадлежностью императорского сана, потеряло свой местный римский характер и стало действовать во всей империи. Провинциальные наместники стали представителями не одной политической, но и религиозной власти императора.

Жрецам не принадлежало самостоятельное законодательство, их поставления не имели силы закона, хотя они и имели известное влияние на развитие священного права. Они имели jus respondendi в запутанных юридических делах и судья принимал их к руководству, хотя они и не имели обязательной силы. Понтифексы имели право изъяснять законы и помогать советами в юридической практике; особенно им принадлежало право разъяснять религиозные уставы и пополнять в них пробелы. Верховный понтифекс имел jus edicendi – право издавать обязательные распоряжения относительно совершения обрядов; во время империи jus edicendi по должности верховного понтифекса принадлежало императору и послужило источником его распоряжений по религиозным делам. К нему же перешло и jus respondendi по религиозным вопросам, а у других жрецов это право оставалось в самой ограниченной степени.

Надзор за нравственностью в языческом Риме – обязанность государства и не дело религии.

Надзор за нравственностью народа лежал не на жрецах, а на правительственной, государственной и семейной власти. Нравственность была долгом гражданина, а не делом угождения богу. Mores patrum – совокупность правил, которых должен держаться хороший гражданин в отношении к богам, к семье, обществу и государству. Отступление от них вызывало гнев богов но не потому, чтобы это было грехом в

смысле нарушения нравственного закона, а потому что было нарушением правил общежития, освященного покровительством богов. Глава семьи был обязан следить за соблюдением mores patrum членами семьи и отвечал за это перед государством: его ведению подлежали не только семейные, но и политические или религиозные поступки членов семьи. Глава государства был блюстителем нравов народа. Императоры наблюдали сначала по должности цензоров на основании обычая предков, а потом по своему усмотрению. Суд по важнейшим религиозным преступлениям принадлежал государственным чиновникам.

Суд по религиозным преступлениям в языческом Риме принадлежал государству.

Жрецы помогали государственным властям своей опытностью в решении вопроса о том, совершено ли нарушение священных уставов, и чем может быть заглажено преступление, но сами жрецы не имели власти суда и расправы за исключением верховного понтифекса. Он наказывал весталок за упущения по должности, за нецеломудренную жизнь и вообще за их проступки: в этом случае он действовал на основании домашнего суда, ибо он заступал по воле государства место родного отца, юридической власти которого подчинялись вообще незамужние женщины, неосвобожденные от этой власти. Понтифекс мог наказывать и фламинов. Но жрецы не пользовались особой подсудностью не только по обыкновенным преступлениям, но и по преступлениям против должности. Удаление жрецов от должности за неумение совершать жертвоприношение происходило под влиянием Сената, который заставлял слагать должности государственных чиновников; дисциплинарные взыскания верховного понтифекса на жрецов и на весталок подлежали обжалованию в Народное Собрание. Народное Собрание во время республики имело в религиозных делах право высшего решения. Государство карало религиозные преступления, ибо они влекли гнев богов – покровителей государства и могли нанести прямой ущерб государству: поэтому государство

карало их, как преступления уголовные, насколько они угрожали его благосостоянию; без этого оно и не стало бы их наказывать.

Материальные средства для государственного богослужения в языческом Риме даются государством.

Материальные средства для совершения государственного богослужения доставлялись государством; содержание на счет государства – один из существенных признаков государственного культа: государственный бог и содержаться должен был на счет государства.

Главным средством обеспечения были недвижимые имения. Предмет, назначенный в пользу бога, посвящался ему посредством особого священного юридического акта consecratio, после чего он выходил из гражданского оборота, становился extra commercium, не мог быть продан, отдан в частную собственность, отдан под залог, обложен сервитутом и т. д.; по отношению к священным предметам не имела места давность. Посвященное богу могло быть лишено священного характера через постановление власти, от которой исходило посвящение, т. е. Народного Собрания, Сената или императора, по заявлению об уничтожении посвящения: тогда предмет терял свое религиозное значение и поступал в гражданский оборот. Res sacrae оставались государственным имуществом, но считались посвященными богам. Государство римское заведовало и управляло священным имуществом, священными зданиями, наравне с прочими своими имуществами и через тех же чиновников. Оно через цензоров отдавало в аренду имения храмов и жреческих коллегий, отдавало подряды на постройку священных зданий, проверяло отчеты по постройкам, наблюдало через Эдилов за целостью и содержанием священных зданий. Жрецам же принадлежало в деле заведывания и распоряжения священным имуществом только право ближайшего расходования сумм, поступивших в их кассу по распоряжениям и под контролем государственных чиновников. Если кем-либо нарушалось право священной собственности, то заботился о восстановле-

нии права не храм или жреческая коллегия, а государство в лице своих цензоров, коллегия понтифексов однако запрашивалась по вопросу, действительно ли было посвящено это место, и не уничтожено ли было посвящение впоследствии. При крайней нужде в материальных средствах государство обращалось к своим имуществам, отделенным на поддержание культа, и употребляло их на покрытие расходов по другим своим надобностям. Как собственность государства, назначенная для особых целей, священные имущества не подлежали государственному налогу. Под sacrum вообще разумелось посвященное богам от имени государства законной властью в установленной форме: частная и семейная святыня не считалась sacrum.

Резюме о положении языческой государственной религии в Риме.

Как конечный вывод, надо принять, что римская государственная языческая религия не имела своей особой самостоятельной задачи, а служила целям и интересам государства. Римское священное право не составляло особой правовой области, а было неразрывной составной частью римского государственного права. Исполнение долга государства по отношению к богам-покровителям составляло непременную обязанность и право государственных чиновников, а жрецы были только помощниками чиновников при совершении обрядов, ответственные за техническое исполнение обряда. По своей правительственной организации область культа не отделялась от организации государства, а составляла нераздельную часть государственного организма. Законодательство по делам культа, управление и суд в религиозных делах принадлежали государственным чиновникам с участием верховного понтифекса, который имел некоторую долю imperium'a. Материальные средства, необходимые для поддержания государственного культа, доставлялись государством и были необходимой статьей расхода в государственном бюджете Рима. Государственная религия была religio civilis в собственном смысле. Таков был римско-

языческий тип государственного положения религии, определившийся природой языческой религии с одной стороны, а с другой – складом Римского государства. Римская государственная религия совершенно забывала духовную сторону человека и покровительствовала всем его земным интересам; в последнем отношении не было потребности, о которой она бы не позаботилась; также и в отношении к государству: она участвовала во всех отправлениях его внутренней жизни. В доме она делалась домашней религией, в роде заботилась об интересах рода, в государстве была его слугой всюду, где нужна была ее помощь; она празднует его успехи, терпит с ним поражения, идет в плен вместе с ним и погибает вместе с ним. Государство же видит в этой религии принадлежность государственной жизни и потому ведает ее законодательством, управлением и судом. Религия – слуга человеческого общежития и для государства стала орудием его собственных целей. В соответствии с положением императора в религии и титул его гласит: Тиверий Клавдий, цезарь Август, Германик Pontifex Maximus, трибун, консул.

Государство смотрело на религию, как на государственное учреждение и считало в праве ею распоряжаться. Этот взгляд пережил признание христианства государством и влиял на построение церковно-государственных отношений в Византии, а через нее и в России, хотя христианство не могло не вступить с ним в борьбу. Он совершенно не мирится с отношением христианства к человеческому общежитию. Христианство обращает взор к небесным благам человека, не заботясь о земных благах; оно призвано к спасению людей, а не к благоустроению их на земле. Оно имеет особую самостоятельную задачу и выполняет ее своими средствами. Ни в происхождении своем, ни в существовании Церковь Христова не зависит от государства, как учреждение, установленное Самим Богом; она имеет свой закон, управление и суд; ее природа требует независимости от других человеческих союзов во внутренних делах. Сливать Церковь в один организм с государством, с подчинением Церкви государству, как это делает римско-языческий принцип, значит забывать суще-

ственную природу Церкви, требующую особого и самостоятельного во внутренних делах существования, и подчиняться языческой традиции. Христианская Церковь, поскольку она является видимым учреждением на земле, в государственном отношении может подчиняться государству и притязать на его защиту, но она не может отказаться от признания себя самостоятельной, независимой от государства организацией и от права самостоятельно регулировать свою внутреннюю жизнь и самостоятельно выполнять свою просветительную и освящающую миссию. Ее призвание – не подчиняться во внутренних делах государству, а преображать жизнь мира сего, живущего по человеческим стихиям, по стихиям мира иного. Сама Византия, показывавшая живучесть языческих традиций, показала и то, что она не отказывалась от борьбы с этими традициями, и выдвинула другую идею – идею оцерковления государства. Но прежде еще Церковь должна была отстоять право на признание за собой положения, подобающего учреждению Божественному с целями совершенно самостоятельными и средствами совершенно особыми.

Церковь Христианская как общество особое с своими целями, средствами, независимое от государства.

Учение о Церкви Христовой, как особом религиозном учреждении, и отношении ее к семье, обществу и государству должно основываться на Священном Писании и творениях Св. Отцов Церкви, из которых Иоанн Златоуст, как Св. Отец, наиболее занимавшийся вопросами о приложении истин Откровения к земной жизни, останавливает наибольшее внимание. Он для нас имеет тем большее значение, что он оказал преимущественное влияние на Никоновские воззрения.

Церковь явилась обществом, небывалым в истории древнего человечества: это было общество не от мира сего, происхождения Божественного, не человеческого. Сам Сын Божий его основал. Проповедники Слова Его, исполняя Его волю, не спрашивали на то разрешения государственных властей, а, когда им запрещали проповедывать, они говорили, что Богу

повиноваться надо более, нежели людям. Цель существования Церкви Божией не имеет ничего общего с назначением человеческих обществ. Церковь Божия не призвана обеспечивать земные блага, а призвана продолжать начатое Ее Главой-Христом дело спасения людей. Церковь Христова имеет свою организацию, закон и власть. Этот закон и организация уже предполагаются Божественным Происхождением и особым назначением Церкви Христовой. Закон этот и дан Самим Основателем Церкви (Иак. 1, 25; 2, 8—11; 4, 12; Рим. 3, 27; Фил. 3, 16, 17; 4, 9; 2 Тим. 1, 13; 4, 3; Евр. 7, 12). Закон этот обнимает образ поведения и образ мыслей и душевных расположений. Он содержит в себе правила веры, правила христианского богопочтения и богослужения, правила христианской нравственности, правила церковного устройства, управления и суда. Закон христианский дан Самим Сыном Божиим во время Его земной жизни, потом разъяснен и дополнен Его учениками, лично слышавшими Его учение и получившими подробные наставления об устроении Церкви Божией на земле, и развит последующими пастырями Церкви.

Златоуст определят Церковь так: Церковь есть общество верующих в Иисуса Христа, поставивших своей целью приготовление к жизни лучшей, бессмертной, нетленной. Ради этой высокой цели они (члены Христовой Церкви), презрев блага земной жизни, как временные и сами по себе ничтожные, ведут свою жизнь так, что, живя на земле, образуют из себя царство не от мира сего, «государство небесное», гражданство Нового Иерусалима всех верующих во Христа. Что Церковь есть Царство не От мира сего, сказано во многих местах Писания (Иоанна 6, 15; 17, 16; 18, 36; Деян. 1, 6, 7). Церковь имеет вселенский характер (Мф. 28, 19; Марк. 16, 15). Что Иисус Христос Глава Церкви и верховный Ее Пастырь (См. Иоанна 10, 14—16; Матф. 28, 18—20; 23, 8; Лук. 10, 16; Евр. 3, 1; 4, 14; 5, 5, 10; 7, 24—8, 6; 1 Петр. 5, 4.).

«Христос есть Глава Церкви, глава естественно соединяет все члены, верно направляет их друг к другу и связывает их между собой» (Злат. Сл. 111, 460).

«Как тело и глава составляют одного человека, так и Церковь и Христос... едино суть... Как наше тело есть нечто единое, хотя состоит из многих членов: так и в Церкви все мы составляем нечто единое, ибо, хотя она состоит из многих Членов, но эти многие суть одно тело. Ибо все мы имеем одну и ту же главу и родились одинаковым крещением, все мы приступаем к одному и тому же таинству, вкушаем от одной и той же трапезы». (Б. на 1 Кор. 11, 145—147).

Церковь управляется пастырями, получившими рукоположение от Св. Духа и действующими под его руководством.

Последователи христианской веры в стремлении своем с земли на небо и в заботах «прежде всего о душе», чтобы устроить жизнь свою на новых, установленных Христом и Апостолами началах, соединяются вместе в одно общество и составляют Церковь. «Разве Церковь стена? Церковь – во множестве верующих. Вот сколько твердых столпов, не железом связанных, но скрепленных верою» (Сл. Злат. на р. сл. II, 530—1). «Церковью я называю не только место, но и нравы, не стены. Церковь —не стены и не кровля, но вера и жизнь» (Ib. 468) (Слова, которые неоднократно приводит в своем «Раззорении» Никон и проводит их в жизнь). Как руководимая Самим Богом, она ничем не может быть побеждена. «Изречение Владыки Апостолов оградило Церковь новым и необыкновенным способом ограждения. Не дерево и камни Он сложил, чтобы построить ее ограду; не проводил рва и извне не вколачивал свай и не воздвигал башен, чтобы обезопасить ее; но изрек только два слова: «На сем камени созижду Церковь Мою, и врата адова не одолеют ей» (Мф. 16, 18). Вот стена, вот ограда, вот пристань и прибежище (Сл. на р. м. II, 284). «Не смотри, что это слова, но это – слова Божии. Чему же ты удивляешься, если Тот, Кто словом утвердил небо, основал землю и тем же словом оградил Церковь, которая драгоценнее неба, земли и моря? (Ib. 288). Вот потому-то нет ничего сильнее Церкви... Когда ты воюешь с Церковью, то победить тебе невозможно, потому что Бог сильнее всех.

Бог утвердил, кто осмелится поколебать Церковь сильнее неба: небо и земля прейдут, говорит Господь» (Сл. на раз. сл., сл. 1, 529, ib. 339). Многие гонения, испытанные Церковью, опровергают тех, которые предположили бы, что Церковь существует благодаря поддержке гражданской власти. «Что бы ты ни говорил, что Церковь стоит твердо по причине мира с царями, Бог попустил ей терпеть гонения тогда, когда она была меньше и, казалось, слабее; да познаешь из этого, что и нынешняя твердость ее зависит не от мира с царями, а от силы Божией» (Слово III, 548). «Если не веришь слову, верь делам. Сколько было тиранов, хотевших одолеть Церковь? И не одолели. А Церковь? Она сияет светлее солнца» (Сл. на р. сл. II, 530).

«Нет ничего равного Церкви... Сколько было нападавших на Церковь, и нападавшие сами погибли. А она взошла превыше небеси. Таково величие Церкви: когда нападают на нее, она выжидает, когда злоумышляют против нее, она преодолевает; когда оскорбляют ее, она становится светлее, получает раны и не падает от ран; подвергается волнам и не утопает; обуревается и не терпит кораблекрушения» (Сл. на р. сл. II, 470). «Христос мог не допустить, чтобы Церковь испытывала бедствия. Почему же Он допустил? Потому что гораздо важнее допустить искушение и сделать, чтобы от них не происходило никакого зла, нежели не допустить их. Посему Он допустил все искушения, чтобы сделать ее опытнейшей (Сл. на р. сл. II, 284—285), чтобы она воздвигла себе славнейший трофей (Сл. на р. сл. II, 470). Непобедимость Церкви объясняется тем, что с ней Христос, ее Глава. Законы для нее установлены Богом и Учениками».

О церковном законе.

Проповедь апостолов есть Слово Божие (1 Сол. 2, 13; 4, 15; 2 Кор. 2, 17), Откровение Божие (Гал. 1, 11, 12; Еф. 3, 3—5); заповеди апостолов суть заповеди Господни (1 Сол. 4, 2; 5, 18; 1 Кор. 7, 10, 19; 14, 37; 2 Петра 2, 21), переданные через апостолов (2 Петра 3, 2; Злат. на р. м. Св. Пис. II, 481, 492, 493, 501), и определения последующих пастырей Церкви имели также

Божие происхождение и значение, потому что служат только раскрытием и дополнением тех основоположений, какие даны Церкви Самим Основателем Церкви и изданы по Божественному полномочию (Мф. 28, 20; Лук. 10, 16) и под руководством Святого Духа, живущего в Церкви (Деян. 15, 28). Вообще в Церкви Христианской, которая есть Дом Божий и Жилище Св. Духа, «Тело Христово, возглавляемое Единородным Сыном Божиим, не может ничего совершаться без воли Божией, не может быть другого закона, кроме Божественного. Все заповеди, действующие в Церкви, называются Божественными» (Злат. на разн. случ. II, 347—349; на Мф. 1, 364, 366; II, 380, 471. На Деян. II, 92; на 1 Кор. 1, 290; II, 299). Воля Божия – единственный первоисточник закона христианского, действующего в Церкви Христовой (1 Петра 2, 15, 19; Еф. 1, 9; 5, 17; 6, 6; Евр. 13, 21; Мф. 7, 21; Рим. 12. 2; 1 Сол. 4, 3; 5, 18; Кол. 2, 8, 12; 1 Тим. 2, 3, 4; Тит. 1, 14); другого источника церковных правил быть не может (Іак. 4, 12; Злат. на Мф. 1, 14).

Закон церковный отличен от закона человеческого не только по происхождению, но и по значению. Закон церковный опирается не на материальную силу, а на нравственный авторитет, на сознание его Божественного происхождения, на необходимость его для спасения. Божественный закон, не имея материальной принудительности, еще более действителен для человека, ибо он усвояется всем существом человека, и определяет его волю, так что здесь больше гарантий в его исполнении, чем при вынужденном подчинении государственному закону. Воля Божия для верующего всего выше, акты мучеников дают доказательства силы закона, опирающегося исключительно на религиозные убеждения.

Учение Иоанна Златоуста о церковном законе.

Закон каждого общества указывает, как нужно жить, чтобы достигнуть цели, преследуемой обществом.

Златоуст спрашивает христиан, соблюдавших иудейские обычаи. «Что же? Ты христианин? Для чего же следуешь обычаям иудеев? Или ты иудей? Так зачем безпокоишь

Церковь? Перс не соблюдает ли того, что ведется у персов? Варвар не следует ли обычаям варваров? Живущий в римском государстве не подчиняется ли нашему уставу? Как же ты думаешь спастись, уклоняясь к беззаконным иудейским обычаям?» (Слов. III, 532). «Здесь (в Церкви) единственно можно научиться не только тому, чем будешь ты после этой жизни и как будешь тогда жить, но и тому, как управлять настоящую жизнь... Этот дом есть духовная врачебница» (Б. на Иоан. 1, 31). «Ап. Павел требует от нас, чтобы мы., вступив через крещение в Церковь, изменив прежние нравы, стали следовать новым правилам» (Б. на Рим. 220). Эти правила – Божественные законы, ниспосланные для нашего спасения, научающие тому, что нужно для нашего спасения, содержащие в себе «учение совершенной жизни», «высшие правила жизни». Законы эти должны быть исполнены членами Церкви; только тогда возможны христианину достижения его целей, а за неисполнение законов он подлежит ответственности. Этим христианский «закон» отличается от христианского «совета». «Не одно и то же советывать и давать закон. Кто дает закон, тот желает, чтобы предписанное непременно было исполняемо, а кто советует, увещевает и представляет на волю слушающего избежать то, о чем говорит, тот делает слушателя властным принять и не принять» (Сл. на р. м. II, 439). Заповедь «не приносить дара к алтарю, не примирившись прежде с братом своим» (Мф. 5, 23—24), – повеление, так что неисполняющий этого необходимо подлежит наказанию. Когда же Господь говорит: аще хощеши..., продаждь имение твое и проч. (Мф. 19, 21), то это – не повеление, ибо здесь Он предоставляет сказанное на волю слушателя. «исполняющего венчаю, а неисполняющего не наказываю» (Б. на Тит. 10), «Законы, которые управляют Церковью, суть законы Божественные. И действительно, «Христос на все дал приличные законы» (Б. на Рим. 549). Только тот закон, который исходит от Бога, должен быть принимаем Церковью. Приступая к толкованию Деяний Ап., Златоуст говорит: «Прежде всего надо узнать, кто написал эту книгу. человек или Бог? Если человек, то мы отвергнем ее, потому что Гос-

подь говорит: не зовите себе учителя на земле. (Мф. 23, 8); а если Бог, то примем, потому что наше учение свыше, и такое достоинство этого зрелища – ничему не учиться от людей, но от Бога через людей» (Б. на Д. II, 235). «Все законы, по которым должна быть устроена жизнь Церкви, называются Божественными, ниспосланными с неба; законодатель их – Сам Бог. Многие законы вышли из уст апостолов: «Уста их были царскими сокровищницами, и заключавшими в себе сокровище исцелений; некоторые церковные законы представляют из себя «Апостольский закон» (Б. на Деян. II, 235), «Апостольские уставы», Апостольские распоряжения, обычаи и законы, учреждения, правила». Однако апостолы не были законодателями в собственном смысле. Они были вестниками воли Божией узаконяли только то, что повелено было Богом. «Они посланы были не умозаключения делать, но передавать, что вверено. Когда произносит что-нибудь Владыка, служащие должны только принять Его слова, не разбираться и не растолковывать их сами, и апостолы были посланы для того, чтобы пересказать, что слышали, ничего не прибавляя к тому от себя» (Б. на Рим. 18). «Поэтому, когда я говорю о Павле, что он преподает какой-либо закон, то разумею заповеди Самого же Христа, потому что Им была движима блаженная душа апостола» (Сл. 111, 253). «Законы апостолов – законы Божественные. Поэтому, хотя многие апостолы передавали нам эти законы, но все они проповедывали нам эти законы, но все они проповедывали одно учение, так как один был художник, Дух Святый, приводивший в движение души их». Преемники апостолов по управлению Церковью разъяснили и развили в подробностях полученные от Иисуса Христа и от апостолов законы, сами составили правила относительно благоустройства. Постановления пастыря не определяет чего-либо нового по сравнению с законом Иисуса Христа и апостолов; они заключают в себе разъяснение того, что открыто Господом и Его учениками – Апостолами.

Законы, поставленные отцами Церкви, до существу своему суть законы Божественные, так как составлены они

пастырями Церкви под руководством Св. Духа. Определения отцов Собора называются «законоположением Духа Святого» (Б. на Деян. II, 96).

Побуждение к исполнению Божественного закона иное, чем к исполнению гражданского закона, ибо здесь нет материального принуждения. Церковные законы требуют не только известного внешнего действия, но соответствующего настроения, мысли и воли. Церковь требует добровольного исполнения законов. Награда назначена не просто за дела, но за расположение; исполнение заповедей христианства возможно только при помощи Божией. Пробуждением является сознание Божественности происхождения церковного закона; самое исполнение закона доставляет поэтому высшее душевное удовлетворение. Сознание, что Вездесущий и видящий Царь присутствует при наших делах, побуждает также к исполнению закона; также побуждает и совершенство закона, как происходящего от Бога. Златоуст говорит: «Подумаем только о величии Бога, повелевающего и дающего закон, и получим достаточное наставление». «Когда Бог говорит, тогда не время умствовать. Бог сказал: не клянися. Это – закон царский. Постановивший знает основание закона. Он не запретил бы, если бы это не было полезно. Человеческие законы мы исполняем, а Божии законы будем ли попирать?» (I, 525). «Если кто немощен пусть представит себе и награды» (Б. на Иоан. II, 525). Собственное сознание христианина приходит к необходимости исполнения церковных законов; отсюда и получается самопринуждение, которое оказывается сильнее принудительной материальной силы, действующей в гражданских законах. Действие церковной власти, надзирающей за христианином, не имеет принудительного характера и не стесняет свободы христианина. Нравственная принудительность собственно и возводит церковные нормы в самостоятельную область права. Бердников говорит: «Принудительность правовых норм, конечно составляет необходимый признак понятия права, но не необходимо, чтобы эта принудительность была непременно материального характера. Для признания за известными

нормами правового значения существенно необходимо лишь то, чтобы они осуществляли задачу всякого права – охранение в указанных законом границах нравственного развития человека от стеснения и посягательства со стороны других людей и обеспечение за ними благотворного влияния нравственно-общественной жизни. А какими мерами достигается эта задача – материально или нравственно принудительными – это вопрос второстепенный. Поэтому и церковные нормы, несмотря на то, что они соблюдаются по свободному и разумному подчинению членов церковного союза установленному в нем порядку и, несмотря также на особый их источник, сравнительно с правом, истекающим от государства, по всей справедливости должны быть названы правовыми нормами, потому что ими также осуществляется задача права, как и нормами, исходящими от государства» (Бердников. Дополнение к краткому курсу церковного права, 302 стр.)[7].

Органы церковной власти.

Для раздачи благодатных даров и для наблюдения за соблюдением христианского закона учреждены особые органы

[7] Мы не можем не отметить, что современная наука не считает вообще принуждение существенным элементом права; правовая норма призвана регулировать внешние отношения людей (этим церковно-правовая норма отличается от религиозных и нравственных норм) и гарантируется внешними силами или средствами, но среди гарантий права принуждение есть лишь одним из ее видов и не может отожествляться с нею самой. Физическое принуждение является даже самой слабой гарантией. Уже один тот факт, что небольшая Англия повелевает огромной Индией, а один монарх массой подданных, говорит за то, что не в физической силе, а в сознании, в культуре, традиционной морали, мировоззрении, т. е. в психических силах, основа и сила права (Zankoff. Le droit et l'Eglise, стр. 74). Церковное право имеет свои специальные средства для осуществления своих норм в виде ограничения или отнятия благ, вытекающих из церковного общения. Отожествление понятия гарантии права с физической силой отвергается юридической наукой. Zankoff. ib. стр. 72) перечисляет корифеев юридической науки, отвергающих взгляд некоторых представителей цивилистической науки, будто гарантия может состоять только в физическом принуждении. Он приводит имена Bierling, Binding, Iollinek, Stammeer Kreinz, Trepel Gutherz.

церковной власти. Как и Церковь, они установлены непосредственно Иисусом Христом в таинстве Священства; об установлении видимого управления в Церкви в лице иерархии, говорит ряд текстов: Лук. 6, 13; 10, 1; 20, 2—8; Мф. 18, 18; 21, 23—27; 28, 19, 20; Иоанна 20, 21, 23; Мар. 11, 28—33; 16, 15, 16; 1 Петр. 1, 1; Рим. 1, 1, 5; 1 Кор. 1, 1; 3, 10; 5, 4; 2 Кор. 1, 1; 5, 18—20; Гал. 1, 1; Еф. 1, 1; 3, 7; 4, 11; Кол. 1, 1, 25; 1 Сол. 2, 4, 7; 1 Тим. 1, 1, 12; 2 Тим. 1, 1, 11; Тит. 1, 3; Деян. 14, 23; 20, 28[8].

Иоанн Златоуст о церковной власти в объективном смысле.

Но эта власть особого рода, отличающаяся от земной власти и по происхождению, и по целям, ради которых она существует, и по средствам достижений этих целей. «Священство совершается на земле, пишет Златоуст, но принадлежит к порядку небесных учреждений – и весьма справедливо. Не человек, не ангел, не архангел, но Сам Утешитель установил это служение» (О свящ. 36). «Ту власть, которую Сам Иисус имеет, Спаситель дает Апостолам... Намереваясь поставить Апостолов правителями Вселенной, Он дает им право наказывать и прощать: им же отпустите грехи, отпустятся, и им же держите, держатся» (Сл. на р. м. II 256). Через рукоположение пастыри Церкви поставляются на служение, «возлагается рука на человека, но все совершает Бог, и Его Десница касается главы рукополагаемого, если рукоположение совершается как должно» (Б. на Деян. 1, 254). «Посвящаемый получает благодать Духа для предстоятельства в Церкви, для знамений и всякого служения» (Б. на 2 Тим. 9—10). «Благодаря благодати священства, пастырь становится теперь посредником между Богом и людьми; он низ-

[8] В частности говорится: о Соборах, как высшем органе церковной власти: Деян. 15; пр. Ап. 14, 34, 37, 74; об отношении апостолов между собой: Деян. 1, 15; 2, 14, 37; 5, 29; VI, 8, 14; 11, 2, 22; Гал. 1, 13—2, 14; о правительственной власти Епископа говорится: 1 Тим. 3, 10, 15; 4, 11; 5, 17—22; 2 Тим. 4, 2—5; Тит. 1, 15; Иоанна 13, 14; пр. Ап. 1—4, 6, 15, 31—39, 41, 49, 52, 58, 60, 74, 76, 81, 83: о совете при Епископе 1 Тим. 4, 14; о каноническом общении между Церквами; пр. Ап. 12—16, 32, 33, 35.

водит на верующих Божественную благодать, он раскрывает Божественное учение, является руководителем в деле спасения. «Священникам вверяется власть действовать благодатными дарами» (Б. на Иоанн. II, 698). «Престол священства утвержден на небесах и священнику вверено устроять тамошние дела. Кто говорит это? Сам Царь небес. Елика аще свяжете на земли, говорит Он, будут связана на небеси: и елика аще разрешите на земле, будут разрешена на небесех» (Мф. 18, 18).

«Что может сравниться с такой честью? Небо получает начало суда с земли, и Владыка следует за рабом; и что последний присуждает внизу, то Он утверждает горе. Священник стоит посредником между Богом и родом человеческим, низводя на нас оттуда благодеяния и вознося туда наши прошения, примиряя со всем родом нашим разгневанного Бога» (Б. на Иоанна II, 698). «Живя на земле и пребывая на ней, священники призваны к распоряжению небесным и получили власть, какой Бог не дал ни ангелам, ни архангелам... Земные владыки имеют власть вязать, но только тела; а узы (налагаемые священником) касаются самой души и проходят небеса; и что священники делают на земле, то Бог определяет на небе, и Владыка подтверждает мысли рабов. Что Он дал им, как не всю небесную власть? Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся (Иоан. 20, 23). Какая власть более этой? Всякий суд Отец отдал Сыну (Иоан. 5, 22). Вижу, что Сын весь суд предал им. Никто не может войти в Царство Небесное, если не будет возрожден водою и духом (Иоан. 3, 5), и не ядущий плоти Господа и не пиющий Крови Его лишается вечной жизни (Иоан. 6, 34); все же это совершается только святыми руками, т. е. руками священника: каким же образом можно без него и избежать огня геенского, и получить уготованные венцы? Вот что для нас те, которым вверено духовное рождение через крещение: через них мы облекаемся во Христа, спогребаемся Сыну Божию, делаемся членами этой Блаженной Главы, так что они по справедливости должны быть для нас не только страшнее начальников и царей, но и почтеннее отцов. Бог дал

священникам больше власти, чем естественным родителям. Священники получили власть совершенно отгонять нечистоту души, так что пренебрегающие ими гораздо преступнее Дафана и сообщников его и достойны большого наказания (Числ. 16 гл.). Очевидно безумие – не почитать ту должность, без которой нельзя нам получить ни спасения, ни обещанных благ» (О свящ. 38—40).

О высоте священного сана писали Григорий Богослов и Василий Великий.

Григорий Богослов писал в Апологетике: «Кто возьмется, как глиняное какое изделие, приготовляемое в один день, образовать защитника истины, который должен стоять с ангелами, славословить с архангелами, возносить жертвы на горний жертвенник, священнодействовать со Христом, воссозидать создание, восстановлять образ Божий, творить для горняго мира, и скажу более – быть богом и творить с богами. Знаю, чьи мы служители, где сами поставлены и куда готовим других».

Пребож. Василий в 5-й молитве елеосвящения: «Господи Боже наш, вдохнувши в Своих учеников и сказавши: приймите Духа Святого, Иже меня смиренного и грешного раба Твоего призвавый на превеличайшую степень священства и войти во внутренние завесы и во святая святых...» и т. д. Из этого два заключения: 1) что иерей есть бог земной, и по слову псалма: я сказал: вы боги есте и сыновья Высочайшего, – 2) что высочайшая степень священства превосходнее всякой другой степени на земле.

Иоанн Златоуст подробно осветил характер самого существа церковной власти, которому посвящен целый ряд мест в Св. Писании. О характере церковной власти многократно говорится в Писании: Мф. 18, 1—4; 23, 8—12; 20, 21—28; Мар. 9, 34, 35; Лук. 9, 46—48; 22, 24—27; Иоанна 13, 12—16; 1 Кор. 3, 5, 9; 4, 1; 2 Кор. 6, 4; 1 Сол. 3, 2; Еф. 3, 7; 4, 11, 12; 6, 10—20; Кол. 1, 7, 23, 25; 4, 7, 17; 1 Тим. 3, 1, 10; 2 Тим. 1, 11; Деян. 6, 24; 12, 24, 25; 13, 15. Об отношении пастыря к пасомым: 1 Сол. 2, 1—13; 1 Петр. 5, 1—4.

Пастырь Церкви удостаивается «власти, в его глазах самой высшей из всех. Ибо священство важнее самой царской власти (в деле спасения) и есть самая высшая власть» (Сл. на р. м. 1, 254). Однако, священник только служитель (1 Кор. 3, 5), т. е. исполняет, а не дарует от себя блага. «Ибо не тот благодетель, кто служит при воздаянии благ, а тот, кто сообщает и дарует их (Б. на 1 Кор. 1, 142). Священник – вестник (Рим. 1, 8), не имеющий права ни прибавить к сказанному, ни убавлять в оном, так как дело вестника передавать только то, что самому ему сказано (Б. на Рим. 27). В действиях пастыря все зависит от благодати Божией. Отсюда характер отношений пастыря к пасомым. Здесь как бы нет начальственных отношений; власть основана на свободном признании пасомыми. «Мы (пастыри) не властительски повелеваем вам. Мы поставлены поучать вас словом, а не для начальственного и самовластного распоряжения над вами» (Б. на Еф. 194). «Начальники над земной жизнью столько ниже начальников над жизнью духовной, сколько лучше властвовать над вольными, нежели над невольными... Ибо там все делается по страху и по необходимости, а здесь по свободному произволению и по рассуждению. И не сим только духовное начальство выше гражданского, но и тем, что оно не просто есть начальство, но отеческая, можно сказать, власть, ибо имеет и кротость отеческую, и действует больше убеждениями» (Б. на 2 Кор. 344—5). В основе отношений пастыря к пасомым – любовь, доходящая до самопожертвования, любовь эта однако не должна препятствовать исполнению долга обличения, наложения наказания. «Пастырь Церкви должен твердо стоять за права Церкви, он не должен никогда уменьшать величия власти, но скорее должен отказываться от жизни, чем от прав, которые Бог дал свыше этой власти (Сл. на р. сл. 1, 165), руководствуясь тем, что нет ничего бессильнее преступающего Божественные законы, равно как ничего сильнее защищающего Божественные законы».

Это правило осуществил в жизни Златоуст и, как мы увидим, и Никон. «Я не забочусь о ваших похвалах, но пекусь о вашем спасении» (Сп. на р. м. II, 333). «Я принужден быть

строгим и тяжелым... для вашего спасения, которое для меня дороже всего. Кто хочет, пусть огорчается и называет меня тяжелым и бесстыдным; но я не перестану твердить об одном и том же» (Сл. на р. м. II, 388). «Ибо неблагонадежно и не безопасно для нас льстить словами… покрывать какие-либо недостатки молчанием. Самая крепкая опора для пастыря любовь пасомых, из любви этой вытекает свободное подчинение ему и содействие в его деятельности». «Как главе необходимо быть в связи с телом, так Церкви с священником. нужно, чтобы возрастало в нас повиновение учеников. Возложите на меня венец вашей покорности. Прославьте мое учение послушанием. Я – отец, и мне необходимо давать советы детям» (Сл. на р. сл. II, 524—5). Верующие должны относиться с глубоким вниманием к поучениям священника. «Ибо не нам (священникам) принадлежит излагаемое нами учение, и язык наш не от себя говорит то, что мы говорим, но говорим водимые человеколюбием Господа для пользы вашей и для созидания Церкви Божией. Итак, возлюбленный, не на меня смотри, говорящего, и не на мою скудость, так как я предлагаю слово; но, устремив ум к Пославшему меня, принимай слова мои со вниманием. Ибо и в человеческих делах, когда царь присылает грамоту, то, хотя приносящий ее бывает человеком незначительным... неизвестным: однако ж те, которые получают грамоту, не обращают на то внимание, а ради царской грамоты и ему воздают великую честь и грамоту от него принимают с великим страхом и благоговением» (Б. на Быт. III, 56). Мы принесем вам пользу по силам нашим, или, лучше, благодать Божия дает нам сказать для вашей пользы». (Вот объяснение речи Никона перед принятием Патриаршества и требования им послушания).

Пасомые должны повиноваться и священнику, ведущему жизнь недостойную сана. «Хоть бы священник был нечестив, должно его уважать, ибо и через нечестивого действует Бог... Если ты презираешь священника, то презираешь не его, а рукоположившего его Бога (Б. на 2 Тим. 26). Какого осуждения достойны те, которые пренебрегают служителями Божиими? Ужели вы не знаете, что честь, им воздаваемая,

переходит к Господу всяческих? Итак не смотри на того, кто приемлет честь. Ибо не ради его самого ты должен делать то, что требуется от тебя, но ради Того, Кому он служит, чтобы ты мог получить от Него щедрое воздаяние. Ибо Господь усвояет Себе как честь, воздаваемую Его служителям, так и презрение их» (Б. на Быт. III, 434—5). В одном только случае пасомые не только освобождаются от обязанности повиновения пастырю, но и обязаны удаляться от него: это когда нечестивость пастыря касается учения, а не жизни его, т. е. если они будут возвещать противное Божественному учению.

Пасомые по Златоусту не имеют права вмешиваться в церковные дела, а, тем более, принимать на себя священные обязанности пастыря. «Из многих событий весьма ясно можно видеть, как далек должен быть подчиненный от того, чтобы исправлять дела священников. Так некогда, при возвращении кивота, когда некоторые из подчиненных, увидев его наклонившимся и готовым упасть, поправили его, то подверглись наказанию на том же самом месте, быв поражены Господом и павши мертвыми. Между тем они не сделали ничего худого; они не наклонили кивота, а поправили его, когда он наклонился и готов был упасть. Но, чтобы вполне убедиться в достоинстве священников и в том, как непозволительно человеку подвластному, принадлежащему к числу мирян, исправлять такие дела, Бог умертвил их среди множества народа, с великою силою устрашая всех прочих и внушая никогда не приближаться к недоступным предметам священства. Подлинно, если бы каждый, под предлогом исправления худо сделанного, стал присвоять себе достоинство священства, то никогда не было бы недостатка в предлогах к исправлению, и все перемешались бы между собой так, что мы не различали бы ни начальника, ни подчиненного» (См. на р. м. II, 455).

Власть духовного руководства принадлежит особо на то поставленным служителям Церкви. В проявлении своем она должна быть всегда чужда насилия и принуждения.

«Наше дело советывать вам и увещевать вас. Советник говорит, что должны, но не принуждает слушателя, предоставляя ему полную свободу – принять или не принять совет» (Б. на Еф. 206). Но, кроме кротких мер увещеваний с любовью, пастырь имеет в руках своих и власть; на некоторые натуры можно действовать только приказанием. Павел повелел Тимофею: обличи, запрети, умоли (2 Тим. 4, 2), по сей причине обличай их нещадно (Тит. 1, 13). В деле руководства важен пример личной жизни пастыря. Подчиненные обычно смотрят на нравы начальников, как образец, и подражают им. По слову Ап. Павла, сам пастырь должен быть первообразом в жизни, являясь перед другими, как образ, как одушевленный закон, как правило и устав жизни благой» (Б. на 1 Тим. 178).

Характер церковных наказаний по Златоусту.

Как крайнюю меру к побуждению и исполнению церковного закона, пастырь имеет наказание; но, в отличие от государственных, они чужды материального характера, отличны по цели, имея в виду исправление, отличны и по применению их.

Они не касаются политических или социальных положений грешников, а состоят в лишении или ограничении права пользования благами, даруемыми Церковью.

Проф. Бердниковым собраны места Св. Писания, относящиеся к церковному суду.

О суде над мирянами: Мф. 18, 15—18; Иоан. 20,22,23. 1 Кор. 5, 1—11; 2 Кор. 2, 6—11; 2 Сол. 3, 6, 14, 15; 1 Тим. 1, 20; пр. Ап. 52; О суде над клириками: 1 Тим. 5, 19, 20; пр. Ап. 31, 32, 74, 75;

О наказании мирянам: Иуд. 22, 23; 2 Иоан. 10, 11; 1 Иоан. 2, 19; 1 Кор. 5, 1—11; 16, 22; 2 Кор. 2, 9—11; 2 Сол. 3, 6, 14, 15; 1 Тим. 1, 20; Тит. 3, 10; Гал. 1, 8, 9; пр. Ап. 9, 10, 12, 13, 24, 31, 48, 51, 63— 73, 84; о наказании клирикам: пр. Ап. 3, 5—8, 11, 12, 15, 16, 20, 23, 25, 27—31, 35, 36, 42—60, 62—70, 72, 76, 81—84; о принятии в общение кающихся: 2 Кор. 2, 5, 10; пр. Ап. 52; о покаянии: 1 Иоанн. 5, 16; 1 Иоан. 1, 9; 2, 1, 2; 2 Кор. 12. 21; о неуместности в Церкви наказаний материального свойства:

Лук. 22, 50, 51; Мф. 13, 28, 29; 26, 51—53; Иоан. 18, 11; пр. Ап. 27.

Как крайняя мера против самых упорных грешников есть анафема. «Что значит анафема? Не то ли, что такой то сделался жертвой дьявола, не имел права на спасение, был отвержен от Христа? Анафема совершенно отлучает от Христа?» (Сл. на р. сл. II, 326-7). «Что есть отлучение? Послушай, что говорит сам Павел: аще кто не любит Господа Иисуса Христа, да будет проклят (1 Кор. 17, 22), т. е. да будут прерваны с ним связи и сделается он для всех чужд. Как никто не смеет касаться без нужды руками или прикасаться к дару, который посвящен Богу, так и отлученного от Церкви отсекая от всех, и как бы сколько можно более отделяя, Апостол в противоположном смысле называет именем отложенного дара (ἀνάθημα) и тем предуведомляет всякого, чтобы он со страхом удалялся и бежал прочь от такого человека. К дару никто не осмеливался приближаться из уважения; с отлученным же прерывали связи по противоположному чувству. В обоих случаях одинаково прерывается связь и предмет делается для людей чуждым» (Б. на Рим. 390). Сам Златоуст подверг отлучению за посещение театральных зрелищ вопреки его увещаниям. С отлученным должны прекращаться не только церковные, но и житейские отношения. Златоуст говорит пасомым: «Пусть отлученный отвержен будет и вами и станет общим врагом... Сделайте вот что: не разговаривайте с ним, не принимайте его в дом, не разделяйте с ним трапезу, не имейте с ним общения ни при входе, ни при выходе, ни на торжище» (Сл. на р. сл. II, 347).

Церковное отлучение (анафема) не ограничивается внешним отделением виновного от общества других христиан, ибо одновременно грешник исключается из числа членов Церкви Самим Богом (Мф. 18. 18.) Небо получает начало суда с земли. Судья судит на земле, а Владыка следует за рабом; что последний присуждает внизу, то Он утверждает горе». (Сл. на р. сл. 1, 255). «Преступно не столько делание греха, сколько бесстыдство после греха».

«Грешник подвергается анафеме после нераскаяния в 3 судах» (Мф. 18, 15-17).

Предание сатане – особая форма отлучения.

Отлучение делается ради нравственного исправления грешника; при раскаянии грешник принимается опять в общение церковной властью.

«Я хотя с прискорбием не пожалею наложить тягчайшее наказание, ибо гораздо лучше испытать скорее здесь, избавиться от будущего наказания» (Сл. на разн. сл. 11, 348).

«Весьма справедливо будет назвать Церковь и судилищем и врачебницей, и училищем любомудрия, и местом, где назидается душа. А что духовное начальство есть власть самая кроткая, несмотря на большую его взыскательность, сие увидите из следующего: гражданский начальник, поймав прелюбодея, тотчас наказывает его, но какая от того польза? Это значит не порок «истребить, но отринуть уязвленную душу. Духовный же начальник, нашед виновного, спешит не наказывать его, но изгнать из него страсть. А ты делаешь так, если бы при случившейся болезни, не болезнь стал унимать, а отсек бы голову. Не так я делаю – я отсекаю самую болезнь. Я удаляю такового от Св. Таин и из храма. Когда же он восстанет очистится от греха и исправится через покаяние, опять воспринимаю. Церковь есть духовная баня, многоразличными способами покаяния омывающая не нечистоту тела, а скверну души. Ты, если отпускаешь его не наказанным, делаешь еще худшим, а если наказываешь, оставляешь неизлеченным; но я не оставляю без наказания и не наказываю как ты; я вместе и налагаю наказание, какое мне прилично, и исправляю то, что им сделано» (Б. на 2 Кор. 347-8). Церковная власть существует в Церкви для раздаяния благодатных даров и для наблюдения за соблюдением христианских заповедей. Государство, признавая Церковь, как Божественное учреждение, не может не признавать и ее особой миссии и отказывать ей в праве на свободное ее выполнение.

Мы нарочно подробно остановились на учении Златоуста о Церкви, ибо на каждом шагу, изучая Никоновские идеи, будем видеть, что именно Златоуст был главной основой их и опорой. Показанное нами его учение о Церкви, о церковном законе и церковной власти достаточно иллюстрируют, что

Церковь есть совершенно самобытный, самостоятельный по происхождению союз, имеющий свои особые цели и средства, а потому, если глава другого союза – государства усваивает себя ее функции, то этим он совершает захват, объясняющийся недостаточным пониманием того, что перед ним – не языческая религия, а совершенно другая, а потому и отношения к ней со стороны государства, признающего христианство, должно быть совершенно иное. Это обстоятельство повело к тому, что христианские церковные деятели принуждены были отстаивать в государстве самостоятельное положение Церкви, как особого учреждения, в те времена, когда языческая традиция в отношении к религии прорывалась наружу в действиях императоров. Фокусом, где скрещивались эти разнородные стремления, и была царская власть. Естественно, что Церковь не могла признать за нею тех указанных нами полномочий, которые та имела в религиозных делах во времена язычества. ибо они стали для нее jura intrasacra.

Глава II. О царской власти в Византии в отношении к Церкви

Отношение императора к Церкви Христианской после признания христианства. – Живучесть идеи понтифекс максимуса. – Политика Константина Великого в отношении Церкви и политика других императоров, признавших новое отношение к новой религии. – Император Констанций. – Златоуст о защите прав Церкви от мирской власти. – Неизбежность протеста служителей Церкви против стремлений некоторых императоров поставить христианскую Церковь на положение, занимавшееся языческой религией. Борьба против идей императора-понтифекс максимуса. – Покушение на каноны в эпоху монофизитских споров. – Юстиниан. – Епископ Факунд Гермианский. – Теория императорской власти, опирающаяся на библейское представление. – Георгий Писидийский. Максим Исповедник. – Св. папа Григорий Двоеслов. – Иоанн Дамаскин. – Феодор Студит. – Император Лев Исавр. Эклога. Теория иконоборствующих об императоре-первосвященнике. – Система Эпанагоги. – Принцип защиты истинной веры императорами. – Идея императора Божиего слуги, и императора отражения Божественного Разума. – Теория симфонии в VI новелле Юстиниана. – Теория первосвященника царя. Ее внутреннее содержание. – Приоритет канона перед светским законом и принцип обязательности канона для императора. Феодор Студит. – Патриарх Николай Мистик о значении соблюдения канона царями. – Феодор Студит о своих идейных противниках в борьбе за канон. – Зилоты и экономисты. – Обязанность монахов в борьбе за канон по Феодору Студиту. – Споры о правах императоров в церковных делах XI, XII и XIII веков. Император Константин Дука. – Император Алексей Комнен. – Вальсамон о верховенстве канона над законом. – Император Андроник Палеолог. – Теория Димитрия Хоматина и Вальсамона о царском миропомазании. – Император - покровитель всех православных христиан. Патриарх Антоний. – Причины неуспеха в применении на практике Византии идей защиты церковной независимости. – Идея оцерковления государства. – Отражение идеи понтифекс максимус в быту и жизни Византийского императора. – Идея охраны Церкви императором на Соборах. – Праздничные выходы Византийских императоров. – Византийский базилевс и Московский царь воплощают разные идеи. – Положение патриарха в Византийском государственном строе, и участие царя, как экдика Церкви в его избрании. – Право печалования патриархов, как до-

полнение к идее царской власти. – Резюме о течениях мысли Византийской об императорской власти. Анализ церковных полномочий проф. Заозерского. – Церковь в смысле юридическом. – О свойствах церковной власти. – Полномочия церковной власти. – Классификация полномочий церковной власти в католической науке. – О власти учения. – Законодательная власть Церкви основывается на полномочии учения. – О полномочии пастырства. – Полномочия правительственные, вытекающие из полномочий священной власти. Полномочия законодательства. Кому принадлежит право законодательства в Церкви. Об изменяемости канонов. – Полномочия надзора в составе правительственных полномочий Церкви – производных из полномочий священной власти. – Полномочия суда в составе правительственных полномочий Церкви. – Различия церковного суда jure divino и по делегации от государственной власти. – Права императора в церковном управлении происходили от делегации со стороны власти церковной. – Византийский закон признавал Церковь, как самостоятельный правовой организм.

Отношение императора к Церкви христианской после признания христианства.

Чтобы уяснить и оценить то положение, которое занимает учение Патриарха Никона о царской власти, как о верховном органе государства, в истории русской политической мысли, необходимо обозреть в общих чертах те элементы, из которых складывалось вообще учение об этой власти и ее отношении к Церкви ко времени Патриарха Никона. В этом отношении нашему обзору подлежат те Византийские идеи, которые перешли к нам вместе с самими учреждениями. Эти идеи в новых исторических условиях были переработаны в соответствии с тем, что можно назвать национальным характером, и с тем, что составляет основные черты народного миросозерцания: однако и на новой почве мы встречаем те же основные течения, которые характеризуют собою Византийскую мысль о царе. Одна сторона в этом вопросе привлекает наше особое внимание именно потому, что ей уделено особое внимание патриархом Никоном, именно отношение царя к Церкви. Эта именно сторона особенно занимала

Византийскую мысль, и в ней отражались, как в фокусе, принципиальные расхождения в понимании не только царской власти, но и господствующие идеи о том общественном союзе, который именуется государством. Осознанная истина или даже просто известная доктрина не сразу получает свое осуществление в жизни, а задерживается в этом осуществлении обычаями, психологическими навыками, которые еще труднее оставляются, чем идеи.

Такие глубокие исследователи общественных учреждений, как Токвиль, показал в своем сочинении «Старый порядок и революция», что общественные учреждения настолько срастаются с психологией народа, что самые крупные перемены в их организации, направленные даже к искоренению всякой памяти о старом, приводят обычно в ходе своей эволюции к тому, что появляется учреждение, отличающееся от того, которому оно пришло на смену, только названием отражая господство старых идей. На этот консерватизм в праве указал еще Мефистофель Фаусту, говоря о законах и правах, как о старой болезни, переходящей от поколения к поколению. Едва ли можно найти лучшее подтверждение этой мысли, чем на объеме тех прав, которые завещал древний Римский император своим преемникам и подражателям. Он – понтифекс максимус продолжает свое бытие полтора тысячелетия, несмотря на то, что пришел Тот, Кто сказал «воздайте Кесарево Кесарю и Божие Богу» и создал Церковь с обетованием, что «врата адовы не одолеют ю»; несмотря на то, что за бытие ее пролита кровь великого сонма мучеников, начиная с того, кто, следуя своему Учителю, говорил, что следует повиноваться Богу более, нежели людям, и мысль человеческая озарена по этому вопросу трудами Златоуста, Афанасия Великого, Августина, Василия Великого, Максима Исповедника, папы Григория Двоеслова, папы Льва Великого, Иоанна Дамаскина, Феодора Студита и многих других. Идея Аристотеля об автаркии и идея классического Рима о юридическом полновластии государства проникла собой даже враждебные абсолютизму государей демократические теории народного суверенитета (Руссо) и привела на прак-

тике в эпоху французской революции к такой же абсолютной власти народных собраний с объявлением самодержавным народом обязательной для граждан религии Разума и Верховного Существа. Идеями этого государственного всемогущества пропитаны учения современного социализма и коммунизма. Она же лежит в основе учения о суверенитете, как неограниченной государственной власти, с которым ведет борьбу другое течение государственной науки, которое видит в суверенитете понятие чисто правовое, а не метаюридическое.

Живучесть идеи Pontifex Maximus.

Так идея Pontifex Maximus в государстве признавшем христианство, воскресала в деяниях и речах императора арианина Констанция, императора иконоборца Льва Исавра; она же просвечивает иногда и в посланиях правоверных императоров Комненов и Исаака Ангела и в толкованиях на правила Церкви знаменитого канониста XII века Феодора Вальсамона (впоследствии Антиохийского Патриарха). Ею насыщено и то сочинение, которое послужило для многих историков исходной точкой для суждения о деле Патриарха Никона и о нем самом. Мы имеем в виду составленную в 1667 году на греческом языке историю дела Патриарха Никона его главным противником, запрещенным и лишенным сана, Митрополитом Газским Паисием Лигаридом, совместившим в своем лице величайшие умственные способности с высшей степенью безнравственности. Мы останавливаемся на этом сочинении сейчас потому, что, будучи апологией цезарепапизма в XVII веке, оно показывает живучесть этой идеи, несмотря на ее нехристианский характер, спустя много веков после принятия христианства, как государственной религии.

Отдав силу своего ума на служение боярской партии при дворе Алексея Михайловича, он дал принципиальные основы врагам Патриарха Никона для борьбы против него и свое личное руководство в борьбе в течение 1662—1666, т. е. до самого падения Патриарха Никона. Его сочинение было посвящено царю Алексею Михайловичу; оно переведено с

греческого на английский язык и издано в 70-х годах XIX века Palmer'ом в его III томе под заглавием:[9] «History of the condemnation of the Patriarch Nicon by a plenary Council of the orthodox catholic Eastern Church, held at Moscow A. D. 1666—1667: written by Paisius Ligarides of Scio, ex-alumnus of the Greek College at Rome and exmetropolitan of Gaza in the orthodox Eastern Church, who conducted the proceedings against Nicon, and dedicated this history of them to his patron the tsar Alexis Michailovitch».

Нам придется много говорить о Паисии Лигариде, по преимуществу о другом его сочинении, которое было составлено в 1662 г. и фигурировало в боярской среде в рукописях в виде вопросов-ответов боярина Семена Лукьяновича Стрешнева и Паисия Лигарида. Оно то и вызвало обширные возражения Патриарха Никона, которые в английском тексте составляют 615 страниц, а в рукописи 945, из которых мы и почерпаем сведения о взглядах Патриарха Никона, до сих пор в русской литературе сообщаемых в виде преломленном через индивидуальные воззрения писателей, писавших о нем. Суждения о Патриархе Никоне в литературе отражают на себе обычно игнорирование его собственных заявлений, тенденциозное вливание в иные его заявления смысла, которого он сам с ними не связывал. Много мешало правильному пониманию его взглядов на царскую власть, как отсутствие сопоставлений их с теми святоотеческими источниками, из которых они вытекали, так и игнорирование того переворота в понимании полномочий государственной власти вообще и власти императора в частности, который произведен появлением христианства. Здесь то мы и наталкиваемся на необходимость уяснения отношения к религии Римских языческих императоров, отношения, легшего в основу Римских церков-

---

[9] «История осуждения Патриарха Никона большим Собором Православной Кафолической Восточной Церкви, состоявшимся в Москве в 1666—1667 г., написанная Паисием Лигаридом с Хиоса, бывшим учеником Греческой Коллегии в Риме, бывшим Митрополитом Гасским в Православной Восточной Церкви, который руководил делом против Никона и посвятил эту историю своему покровителю царю Алексею Михайловичу».

но-государственных отношений, отношения, пережившего даже признание христианства Римским государством, несмотря на то, что новая религия в принципе отвергала языческое понимание государства, как самодовлеющего союза. Но что такое была Римская государственная религия и Римское сакральное право, в каком отношении стояли к ним императоры, и в чем было отличие христианской религии? Разъяснение этого вопроса, о котором мы уже говорили, и являлось необходимым для уяснения и того, почему христианство, в лице своих святителей и ученых, не могло примириться с продолжением такого же отношения императоров к Церкви Христианской и способствовало проведению в Византийской государственной жизни иного типа отношений между Церковью и государством, который и был поставлен руководящим принципом многими христианскими писателями и христианскими императорами Византии. Встреча идей языческого Рима с христианским церковным мировоззрением и обусловила собой многовековую борьбу в понимании самой царской власти.

Политика Константина Великого в отношении Церкви и политика других императоров, признавших новое отношение к новой религии.

Церковь должна была бы после ее признания естественно занять тот уголок в Римском государстве, которое занимало jus sacrum в языческом Римском государстве. Этого не случилось. Богооткровенная религия не могла обезличиться перед государством и потерять свою автономию во внутренних делах. Церковь и ее Епископат не могли ограничиться положением понтификальной коллегии, и закон не мог заменить канон. Константин Великий отказался от права законодательства в делах культа. Когда донатисты апеллировали к нему на Епископский суд, то он сказал: «Какая безумная дерзость. Они предметы небесные превращают в земные, апеллируют ко мне, как будто дело касается гражданских дел»; Константин отделял дела церковные от дел гражданских и первых не подчинял государственному закону. Отцам, не

присутствовавшим на Никейском Соборе, он писал об его постановлениях: «Устроенное по боговдохновенному решению стольких и таких святых Епископов с радостью примите, как Божественную заповедь, ибо все, что постановлено на Святых Соборах Епископов, должно быть приписано Божественной воле». Собор для Константина был высшей церковной инстанцией, которая может судить самого императора понтифекса. Константин не вмешивался во внутренние дела Церкви; самые государственные законы он преобразовывал по возможности в духе Церкви (закон о родстве, о гладиаторах, боях и т. д.). Если сам Константин на практике не всегда оставался верен своей теории и порывался свою волю поставить над каноном, то на дальнейшем протяжении истории Византии мы постоянно встречаем борьбу против императорских покушений на ту систему церковно-государственных отношений, которая была санкционирована св. отцами Церкви.

Император Констанций.

В эпоху арианских споров сочувствовавший арианству император Констанций хотел направить по своему усмотрению определения догматические и самые Церковные Соборы готов был уподобить понтификальным коллегиям, которые понтифекс максимус мог собирать и распускать по своему усмотрению. Он считал императорскую волю выше апостольских и церковных постановлений. Когда на Миланском Соборе 355 года, судившем Афанасия Великого, Епископы заметили, что нельзя судить отсутствующего Епископа, то император ответил: «моя воля – канон». Отцы собора приняли слова императора, как богохульство, и напомнили верховному понтифексу, что Давший Цезарю власть может и отнять ее, что император не должен смешивать церковных дел со светскими. Осия Кордубский писал императору: «Не вмешивайся в дела существенно церковные и не давай нам приказания о них. Воздайте, написано, Кесарево Кесарю и Божие Богу. Ни нам не позволено начальствовать на земле, ни ты, царь, не имеешь власти курить

фимиам». Этот ответ показывал Констанцию, что его воля не может стать правилом для Церкви, и Констанций признал самостоятельность и неприкосновенность канона.

Златоуст о защите прав Церкви от мирской власти.

Хотя следующие императоры занимались охраной государственного закона от якобы покушений на него церковного канона, но и они уже не решаются ставить церковное право в границы языческого jus sacrum: старому Римскому принципу Respublicae nihil amplius esse praestandum нанесен решительный удар. Златоуст заявляет, что Церковь не область Кесаря, а Божия. Постановление государственной власти в делах религии не может иметь церковного значения. Только воля Божия может быть источником церковного закона. Носящий диадему не лучше последнего гражданина, когда он должен быть обличен и наказан. Церковная власть должна твердо стоять за свои права, если власть гражданская вмешивается в ее сферу. Она должна знать, что иные пределы царской власти и иные пределы священства, и последнее больше первой». Так охранял священник Азария права Церкви по отношению к иудейскому царю Озии, когда тот стал превозноситься выше своего достоинства и вошел в святая святых для воскурения фимиама. «Несть твое, царь, да кадиши фимиам в святая святых; ты преступаешь пределы, присвояешь не данное тебе; посему ты потеряешь и то, что получил... Несть твое кадити, но священникам. Это не твое, а мое. Похитил ли я твою порфиру? Не похищай же ты моего священства». «Видишь ли, говорит Златоуст, душу священника, исполненного великого дерзновения и высоких мыслей? Он не посмотрел на величие власти... Он готов был лучше положить душу свою внутри святилища, нежели взирать на оскорбление священных законов. Подлинно, нет ничего бессильнее преступающего Божественные законы, равно, как нет ничего сильнее защищающего Божественные законы (Сл. на раз. м. 1, 256-7). Но царь Озия не послушался, а надмеваясь гордостью вошел в святилище, открыл святая святых и хотел курить фимиам. Что же Бог, когда таким об-

разом священник был презрен и достоинство священника было попрано, и уже священник не мог сделать ничего, ибо дело священника только обличать и показывать дерзновение, а не употреблять оружие? Когда священник обличал, а царь не послушался, но взялся за оружие и воспользовался своей властью, то священник сказал Богу: я сделал свое дело, больше ничего сделать не могу, помоги попираемому священству; законы разрушаются, правила ниспровергаются. Что же Человеколюбец? Он наказал дерзкаого, и тотчас проказа взыде на чело его (2 Пар. 26, 19). Бог как бы начертал одушевляемый закон, который говорил: не делай того, чтобы не потерять того же» (Сл. на р. м. 1, 247, 248).

Григорий Назианзин говорил царю: «Закон Христа подчиняет вас нашей власти и нашему суду. Ибо и мы господствуем, и наша власть выше вашей».

Перед нами проходит ряд императоров, признающих самостоятельную от государства сферу Церкви, а с другой стороны ряд св. отцов, защищающих ее от посягательства государей, на нее покушающихся.

Когда к императору Валентиниану обратились Фракийские и Вифинские Епископы за дозволением составить Собор, он отвечал: «Я только мирянин и не могу вмешиваться в дела веры, это в вашей власти; собирайтесь, где хотите». Он презирал Епископов, говоривших, что они следовали вере императора; такие, по его мнению, пренебрегают заповедью: «Воздайте Кесарю Кесарево и Божие Богу». Аркадий и Гонорий говорили: quoties de religione agitur, episcopos convenit judicare[10]. Император Маркиан, по словам Факунда, считал нечестивым и святотатственным вести какие-либо рассуждения после Архиерейского решения и рассуждать о том, что обсуждено и правильно решено. Император Феодосий I, не допущенный в храм Епископом Амвросием и подвергнутый церковному запрещению за умерщвление Солунцев, благодарил за научение и говорил, что понял разницу между императором и священством. Император Феодосий II, посылая

[10] «Всякий раз, как идет дело о религии, судить должны Епископы».

комиссаров на Ефесский Собор, приказал в инструкции своим комиссарам не вмешиваться в рассуждения о вере, ибо никому из тех, кто не принадлежит к сонму святейших Епископов, непозволительно вмешиваться в церковные вопросы. Однако, практика жизни не всегда соответствовала такому правосознанию и вызывала к жизни защиту Церкви со стороны Епископата.

Неизбежность протеста служителей Церкви против стремлений некоторых императоров поставить Христианскую Церковь на положение, занимавшееся языческой религией. Борьба против идей императора-понтифекса максимуса.

Святой Афанасий Великий предпочитал изгнание несправедливым требованиям арианствующих императоров. Василий Великий не склонился перед угрозами префекта, посланного императором для привлечения его к арианству. Св. Иоанн Златоуст, по выражению Сократа, пользовался свободой слова для обличения императрицы Евдокии и временщика Евтропия и возглашал превосходство священства над царской властью. Осия, по выражению Св. Афанасия, царские угрозы почитал дождевыми каплями и дуновением ветра. Когда Констанций уговаривал его подписаться под осуждением Афанасия, то он смело, не колеблясь отвечал императору: «Не вступай в дела церковные и не давай нам приказаний о них». Дионисий, Евсевий, Люцифер на Миланском Соборе с великим дерзновением, борьбой и угрозами убеждали Констанция не расстраивать дел Церкви и Римского народоправления не смешивать с церковными постановлениями (цитаты из Афанасия Великого из Migne у Доброклонского). Люцифер писал императору: «Подумай, поставлен ли ты судьей над нами; подумай, для того ли ты поставлен императором, чтобы нас своим оружием принуждать исполнять волю твоего друга диавола; для тебя существует правило не только не господствовать над Епископами, но и повиноваться их решениям настолько, что, если бы ты попытался уничтожить их определения, то подлежал бы смерти». Иларий писал императору: «Ты тиран не в челове-

ческих, а в Божественных делах». Святой Амвросий не боялся выступать против интриг императрицы Юстины и императора Валентиниана II, предпринятых ими в пользу арианства, и отказался, вопреки императору, вступить в прения с арианами, заявив, что Епископам, а не светской власти принадлежит право решать вопросы веры. Когда император приказал в наказание отобрать храм, он отвечал: «Ни мне непозволительно отдавать его, ни тебе, император, принимать; ты не имеешь права вторгаться в частный дом; думаешь ли ты, что можно отнять дом Божий? Говоришь: императору все позволительно, все ему принадлежит; отвечаю: не превозносись, император, не думай, что имеешь какое-либо императорское право на то, что есть Божие. Не надмевайся, но, если хочешь дальше царствовать, будь покорен Богу».

Смысл всех заявлений императору от Афанасия Великого и других отцов Церкви сводится к следующему: «Перестань, умоляем тебя, вспомни, что и ты человек смертный, убойся дня судного, сохрани себя на оный чистым. Не вступайся в дела существенно церковные и не давай нам приказаний о них; а лучше принимай учение от нас. Тебе вручил Бог царство, а нам вверены дела Церкви. Как восхищающий себе твою власть противоречит учредителю Богу, так бойся и ты, чтобы, захватывая в свои руки церковные дела, не подпасть ответственности в тяжкой вине. Написано: воздай Кесарево Кесарю и Божье Богови. Посему, как нам не позволено властвовать на земле, так и ты, царь, не имеешь власти приносить кадило.

IV Всел. Соб. постановил: «Никакой прагматический указ, противный канонам, не должен иметь силы; должны преимуществовать каноны отцов». Эта резолюция Собора была принята для государства и императором Маркианом:

«Omes pragmaticas sanctiones, quae contra canones ecclesiasticas intervenant gratiae vel ambitionis elicitae sunt, robore suo et firmitate vacuas cessare praecipimus»[11].

---

[11] «Мы лишаем силы и твердости все прагматические указы, противоречащие канонам, изданные из соображений фаворитизма или честолюбия».

По смыслу постановления IV Вселенского Собора воля императора не имеет для Церкви обязательного значения. Лишь сама Церковь может придать императорскому постановлению силу канона. Император Маркиан на IV Вселенском Соборе предложил проект правил на рассмотрение от-отцов с просьбой об его утверждении.

Покушения на каноны в эпоху монофизитских споров.

Но позже в период монофизитских и монофелитских споров канон опять испытывает покушение со стороны императоров. Императоры Зенон и Василиск издавали вероисповедные указы, не считавшиеся достаточно с определениями IV Всел. Собора, якобы в целях восстановления общественного спокойствия, стражами коего они себя почитали. Это было восхищение императорами на себя того, что не дано императорам, хотя это вторжение и не имело, может быть, принципиального характера: уже со времен императора Грациана императоры не именовались верховными понтифексами; таковым не считал себя и император Юстиниан.

Юстиниан.

Однако, на практике он создавал систему, которая таила в себе опасности для канона, в силу языческой традиции понтифекса максимуса, не легко вытесняемой из жизни, дававшей почву для злоупотребления императоров при забвении того положения, что они не могут простираться на область церковных отношений, после признания христианства государством. Правда, в новеллах Юстиниана каноны считаются почти так же священными, как догматы веры. В церковной сфере определения Церкви почитаются имеющими силу сами по себе, отступления от них судятся самой Церковью. Юстиниан делал более того; он включал определения Церкви в свод государственных законов, через что они становились под охрану не одного церковного , но и государственного закона. 137 Новелла признает разницу между каноном и законом. Закон ограждает общественную безопасность и вверен императору, а установление канонов и надзор за их наблюдением вверен Епископам. Codex Just. tit.

2 lex 12 считает императорский закон по внутренним делам Церкви, противный церковным канонам, не имеющим силы. Однако, на ряду с этими постановлениями, дающими торжество канону, у Юстиниана воскресает на практике и старый Римский принцип: «Quod principi placuit legis habet vigorem», благодаря фактическому вмешательству императора во все церковные дела. Кроме того, делаясь законом, канон теряет свою обособленность, а всевластный император, комментируя канон, ставший законом, через это возносится сам над каноном; он получает возможность по своему раскрывать содержание канона. Сам Юстиниан, на основании веры и определения канонов, развил необыкновенно широкую деятельность. Нет такого правоотношения к Церкви, на которое не простиралась бы деятельность императора Юстиниана. Определение иерархического порядка Патриархов, правила избрания, поведения и взаимоотношения Епископов, клириков, монахов, наказание клириков, церковные имущества – все подверглось его регламентации. Епископы получали обширнейшие полномочия по государственным делам; права их по надзору за управлением наместников в провинциях были чрезвычайно обширны; они имели право надзора за правосудием, за тюрьмами, принимали отчет от провинциальных наместников и т. д. Одним словом установленная в предисловии к VI Новелле симфония Церкви и государства испытывала иногда на практике искажение своего истинного смысла. Эта симфония не может мыслиться иначе, как в смысле подчинений целей государственных целям церковным; государство призывается в ней стремиться к усовершению принципа права принципом надправовым, принципом правды, олицетворенным Церковью. Но у Юстиниана государство на практике иногда подавляло Церковь, как бы давая ей место внутри себя, и через императорскую власть поглощало de facto, если не de jure, ее в себе.

Епископ Факунд Гермианский.

На эту систему дал отповедь Епископ Факунд Гермианский в таких словах: «Лучше светской власти держаться внутри своих пределов. Всякое дело имеет свои мастерские и

своих мастеров. Не стучат наковальни в ткацкой, и огонь там не трещит в горнах. Если дела дворца не переносятся в Церковь, то как можно переносить церковные дела во дворец». Церковь не приняла системы поглощения ее государством и в том скрытом виде, который иногда вкладывался в понятие о системе государства Церкви – двух частях одного и того же организма.

Теория императорской власти, опирающаяся на библейском представлении. Георгий Писидийский.

Противовесом этого возрождавшегося на практике Римско-правового понятия о государстве, как высшем принципе жизни, и императоре – верховном понтифексе, столь живучего, что отклики его слышатся на протяжении столетий, явилась теория, напоминающая взгляды Библии и Израиля. Эта теория дает твердый фундамент для самостоятельной жизни канона, так что самая борьба против канона принуждена взять другие точки отправления, и опираться на новые основания. Императорская власть уже не может отменить канон во имя всемогущей государственной власти, как высшего принципа в сравнении с Церковью, и принуждена прибегать для защиты прав императора к церковному принципу иерархического достоинства императора, который выставляется, как первосвященник. У Drapeiron (L'empereur Héracle l'empire Byzantin au VII siécle говорится о появлении во времена императора Ираклия (610-649) сочинения Георгия Писида De Expeditione Persica, где автор в элементы Римские вводит уже элементы иные, излагает Эклезиаста и дает учение о Боге, Владыке Израиля, и о царе – Его наместнике (60-66 стр.):

«Le cours mobile des choses amêne des vicissitu des e des revolutions: le Createur seul est capable de maintenir et de préserver l’ordre du monde. C’est pourquol l’empereur avant de prendre aucune décision, l’implore par de ferventes prières. Il n’agit que sous son inspiration. C'est á son commandement que l'empereur a eritrepris sa divine expédition; c'est une sentence divine qui renverse les tyrans par le bras d'Heraclius et raffermit

la monarchie Byzantine... Dans l'un de ses discours l'empereur s'exprime ainsi: Nous avons tous un roi (Βασιλεύς), un maitre (δεδπότης) un chef de nos armées; c'est lui qui assure les opérations militaires et qui sanctifie la victoire. N'est il pas lui meme le soldat de Dieu, le lieutenant de Dieu? Enfin Pisides nous livre une formule précieuse, qui nus dispenserait d'une longue dissertation. Comme la monarchie fondée sur la Divinité est une belle institution! Nous définirons done légitimement le régime byzantin au début du VII siécle: Une monarchie tempérée par l'idée de Dieu. La dénomination de théocratie ne serait pas absolument exacte, malgré l'influence du patriarche et des prêtres. Il n'y a pas trace d'une domination sacerdotale veritable. Le patriarche suplée' l'empereur absent et se met en rapport direct avec la Divinité, mais il n'a pas de puissance civile que celle que la décision impériale lui confère. Si Dieu est tout pour l'empereur, l'empereur est tout pour ses sujets. En plus d'un endroit Pisides nous donne à entendre la différence qui separe l'autocrate du tyran. Pour le tyran il n'existe pas de lois; l'autocrate observe les lois. L'empereur qui est la loi vivante sur la terre doit donner l'exemple plutôt que faire exception. N'est ce pas lui préside au maintien de la législation? Pisides le comparant à une abeille, lui dit qu'il a les lois pour aiguillon (поощрение). La loi strictement exécuté serait comme il est dit dans la Politique (Aristote, Pol. L. 1 c. II) l'intelligence sans la passion aveugle. Mais l'empire des lois n'exclut jamais l'arbitraire dans cet Etat où la sagesse imperiale, nécessairement courte par quelque endroit, demeure sans controle. La monarchie que nous dépeint Pisides est peut être la noble tyrannie de Platon ou la tyrannie lêgitime d'Aristote. Платон говорит: La monarchie enchainée dans de sages réglements est le meilleur des gouvernements; mais sans lois est le plus pesant et le plus difficile à supporter (Platon, La Politique). И Писидис рисует картину анархии: L'ivresse du tyran excitait l'audace naturelle da peuple. Platon et Xénophon témoins des fureurs populaires préféaient la monarchie limitée. Aristote, témoin des excès de la royauté se réjetait vers la démocratic Pisides qui a vu à l'oeuvre les démagogues, implore le bras d'un autocrate: «Un monarque anime fort, dirige tout par la

raison et éloigne les causes de désordre. Rien n'est aussi funeste en effet comme le désordre, cette maladie qui se glisse comme un serpent, mordant consume l'ame elle même en s'attaquant aux sources de la vie»[12].

---

[12] «Изменчивый ход мирских дел приводит к превратностям и революциям: **Один Творец мира может поддержать и сохранить его строй. Вот почему прежде всякого решения император обращается к Нему с горячей мольбой. Он действует только по Его указанию.** По Его именно приказу император предпринял свой божественный поход; именно божественный приговор опрокидывает тиранов рукой Ираклия и утверждает Византийскую Империю... В одной из своих речей Император выражается так: Мы все имеем царя, предводителя нашего войска; он ведет военные операции и празднует победу. Не есть ли он сам Божий воин, наместник Бога? Наконец, Писид дает нам драгоценную формулу, освобождающую нас от долгого рассуждения. Какое прекрасное учреждение — монархия, основанная на Божестве! Мы в праве так определить Византийский режим в начале VII века. **Это монархия, умеренная идеей Бога. Назвать его теократией было бы не вполне точно, несмотря на влияние патриарха и духовенства.** Здесь нет подлинного господства духовенства. Патриарх дополняет отсутствующего Императора и находится в непосредственных отношениях с Богом, но в гражданских отношениях он имеет только ту власть, которую ему дает Император. Если Бог есть все для императора, император — все для своих подданных. Не в одном лишь месте Писид указывает нам на различие между (самодержцем) автократом и тираном. Для тирана не существует законов; автократ соблюдает законы. Император, который есть живой закон на земле, должен показывать скорей пример, а не исключение. Не он ли первый должен поддерживать закон? Сравнивая его с пчелой, Писидис говорит, что закон для него является поощрением. Закон, строго исполненный, есть, как сказано в «Политике» Аристотеля, разум бесстрастный. Но власть законов не исключает произвола в том государстве, где императорская мудрость, неизбежно недостаточная с какой-либо стороны, остается бесконтрольной. Монархия, которую нам рисует Писидис, есть, может быть, благородная тирания Платона или законная тирания Аристотеля. Платон говорит: «Монархия, ограниченная мудрыми законами, есть лучшее правление, но без законов самое тяжелое и трудно переносимое». Писидис рисует картину анархия: «Распущенность тирана вызывала естественную доблесть народа. Платон и Ксенофонт свидетели народного неистовства, предпочитали ограниченную монархию. Аристотель — свидетель эксцессов царей — обращался к демократии. Писидис, видевший работу демагогов, взывает к самодержцу. Один монарх вдохновляет, руководить все разумом и отдаляет причины нестроений. Ничто так не печально, как нестроение (беспорядок), который вкрадывается подобно змее; кусая, поражает самую душу, нападая на источник жизни».

Изменчивое течение вещей создает перемены и эволюции. Один Творец способен предохранить порядок мира; царь же должен действовать только по Его вдохновению. По его повелению император предпринял экспедицию и явился орудием Божественного приговора для ниспровержения тирании и укрепления Византийской империи. Все мы имеем Одного Царя, Владыку и вождя наших армий. Закон и Божья воля должна управлять царством. «Ведь, что такое царь? Не есть ли только наместник Божий, оруженосец, второй после Бога вождь народа. Царь получил свою власть от Бога, а рядом с царем Патриарх» (61 стр.).

«Как хороша монархия fondée sur la Divinité теократическая»! восклицает автор. Здесь в этой формуле укрепление теократической идеи о сущности Византийской монархии и об отношении ее к канону Церкви. Возвеличивая царя, как Божьего наместника, эта теория невольно связывает его каноном, как изъявлением Божией воли. Если император – делегат Божий и с Богом (как великолепна монархия, управляемая Богом) призван управлять συν Θεῷ (ὼς ἐὐκρατοῦσα σὸν Θεῷ μοναρχια), то государственный принцип не может стоять над церковным; Церковь впереди государства, следовательно и канон впереди закона. Государство относится к канону, как к выражению высшей воли. Патриарх является представителем Церкви, силой, поддерживающей монарха и основу его власти (69 стр.).

Посягательства императоров на каноны не прекратились и после Ираклия. Как раньше борьба с ними была борьбой против традиции понтифекс максимуса-императора или всемогущества государства, так после началась борьба против первосвященнического положения императора, получаемого якобы от Церкви. Против этой теории боролся Максим Исповедник.

Максим Исповедник.

«Не дело императора вмешиваться в дела Церкви», учит он. «Отцы ясно высказали, что исследование и определение церковного учения принадлежит священникам. Может быть,

ты скажешь: разве каждый христианский император не священник. Я утверждаю – нет. Он не стоит у алтаря, он не носит знаков священнического достоинства – омофора и Евангелия, но знаки царя – венец и диадему». Когда императоры ссылались на пример Мельхиседека, то Максим говорил, что если император – царь и священник, как Мельхиседек, то, как Мельхиседек он должен быть без отца и без матери (без начала дней своих). Когда противопоставляли ему, что власть императора простирается и на Церковь, что без его повеления Собор не имеет силы, то Максим спрашивал, какое правило говорит, чтобы признавались только Соборы, созванные повелением императора: святые и истинные Соборы те, которые санкционировали правые догматы.

Св. папа Григорий Двоеслов.

Папа Григорий Двоеслов писал императору Льву: «Ведаешь, царь, что догматы Св. Церкви не царю принадлежат, но Архиереям, которые безопасно имеют догматствовать. Посему Архиереям вверены Церкви, и они не входят в дела правления народного. Пойми и заметь это... – «должны воздерживаться от народных дел, т. е. от дел политических», а цари подобно не должны входить в дела церковные, но заниматься вверенными им (т. е. гражданскими). Совещание же христолюбивых царей и благочестивых Архиереев составляет единую силу, когда дела управляются с миром и любовию».

Иоанн Дамаскин.

Иоанн Дамаскин боролся против тиранического восхищения священства императором Львом III. Поставляя дела веры и Церкви в ряд общегосударственных дел, Лев III или своей властью без согласия Патриарха делал распоряжения о них, или в случаях особой важности поручал обсуждению Сената вместо представления их в Собор; еще произвольнее Лев III распоряжался патриаршими и епископскими кафедрами, вынудил отречение от кафедры у Константинопольского

Патриарха Германа, не желавшего подписать угодный императору эдикт, поставил другого Патриарха, ссылал многих Епископов, преданных Православию, и совершал избрание в клир (Из речи Дамаскина во II Or. De imag.) Так поступал и Лев IV и Константин V. Однако, церковным требованием оставалось всегда самостоятельность Церкви в круге дел, ей принадлежащих; в качестве принципа оно вошло и в императорское законодательство и никогда не умирало в сознании. На практике, конечно, не прекращались вторжения императорской власти в церковную сферу, но, когда ослабевала в защите Церкви Иерархия, выступало монашество. Уже Максим Исповедник в VII веке выступает не из рядов Иерархии, также в VIII веке Иоанн Дамаскин и особенно Феодор Студитъ.

Иоанн Дамаскин писал в Or. De imag. II: «Penes imperatores potestas non est ut ecclesiis leges sanciant»[13]. Что говорит Божественный Апостол? «И овых убо положи Бог в Церкви первое апостолов, второе пророков, третье пастырей и учителей к совершению Церкви» (1 Кор. 12, 28), не сказал «императоров». И еще: «Не императоры глаголаша нам слово Божие, но апостолы и пророки, пастыри и учители. И Давиду, положившему в сердце своем создать дом Божий, Бог сказал: «не созиждешь Мне дома, потому что ты – муж кровей» (I Парал. XXVIII, 2). «Воздадите убо всем должная, взывает Апостол Павел, ему же честь – честь, ему же страх – страх, ему же – урок – урок, ему же дань – дань» (Рим. 13, 7). Долг императора есть государственное благоустроение, а церковное устройство есть дело пастыря и учителя. Насильственное вторжение сюда есть разбой, братие. Когда Саул раздрал одежду Самуила, то что случилось с ним? Раздрал Бог царство его и передал кротчайшему Давиду (I Цар. 15, 27, 28). Илию преследовала Иезавель и кровь ее полизаша свиньи и псы (III Цар. 19, 2 и 21, 23). Ирод убил Иоанна и умер съеденный червями. И ныне Блаженный Герман, жизнью и словом блистающий, истязан и сослан и очень многие Епископы и

[13] «У императоров нет власти давать законы Церкви».

отцы, имен которых мы не знаем. Неужели это не разбой? И Господь, когда приступили к Нему книжники и фарисеи, искушали Его и, думая уловить Его словом, спрашивали, надо ли давать Кесарю подать, отвечал им: «Воздайте Кесарю Кесарево и Божие Богу». Мы повинуемся тебе, император, в том, что относится к делам нашей жизни: в отбывании повинностей, податей и пошлин, в чем управление делами нашими вверено тебе; но для устроения церковных дел мы имеем пастырей, глаголавших нам слово и передавших нам церковное законоположение. Не будем же преступать вечных пределов, которые положили отцы наши, но сохраним предание, как приняли: ибо, если начнем здание Церкви, хотя и в малом чем, трогать, мы понемногу разрушим все целое».

Феодор Студит.

Феодор Студит говорил Императору Льву V: «Внемли тому, что через нас говорит Божественный Павел о церковном благочинии и убедившись, что не следует императору ставить себя судьей и решителем в церковных делах, последуй апостольским правилам, если признаешь себя православным. Он говорит так: Положи Бог в Церкви первое апостолов, второе пророков, третье учителей (I Кор. 12, 28). Вот те, которые устрояют и исследуют дела веры, по воле Божией, а не император; ибо Св. Апостол не упомянул, что император распоряжается делами Церкви». «Так ты меня извергаешь из Церкви?» спросил Лев V. – «Не я, отвечал Феодор, но Божественный Апостол Павел; если же хочешь быть ее сыном, то никто не мешает этому, только следуй во всем духовному отцу своему патриарху Никифору». Лев V держался иконоборческой ереси, держась иконоборческого Собора 754 года под председательством Патриарха Иоанна Грамматика. Но православные отказались пересматривать постановления VII Всел. Собора. Когда император предложил совместное собеседование и себя в посредники, то Епископ Емилиан говорил, что не дело мирян разбирать церковные вопросы, подлежащие ведению церковной власти. Феодор Студит

упрекал императора за нарушение церковного мира и возобновление ереси, писал о давности иконопочитания, о недопустимости диспута с противниками при пристрастии императора и говорил то, что писано выше. Когда в другой раз император Михаил после подавления восстания 821 года хотел устроить собеседование православных с иконоборцами, он восстал против этого и пояснил свой образ действий в одном из своих писем. «Ныне царствующий император говорит, что он не будет судьей в споре. Ни мы, ни достославный наш Архиерей не допустили этого, как незаконного и чуждого. Это и справедливо..., ибо здесь речь не о мирских и плотских делах, судить о которых может власть императорская и мирской суд, но о Божественных и небесных догматах, что вверено не иному кому-либо, а тем, коим сказал Сам Бог Слово: Еже аще свяжете на земле, будет связано на небесах, и еже аще разрешите на земле, будет разрешено на небесах. Кто же те, кому это вверено? Апостолы и их преемники. Кто же эти преемники? Римский первопрестольник, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский. Это пятиглавая власть Церкви. Им принадлежит судить о Божественных догматах. А дело царей и правителей защищать и соутверждать определяемое и примирять плотские разногласия, другого же ничего им не дано от Бога, и, если это будет сделано, не устоит». Феодор считал, что для разрешения вопроса о Патриархе Никифоре, надо составить Собор четырех Патриархов или же третейский суд Римского папы в силу правила: «Если уклонится один из Патриархов, то должен принять исправление от равных ему, как говорит божественный Дионисий, а не судиться императором». Феодор настаивал на недопустимости суда светского в церковных делах, ссылаясь на Григория Богослова, на Апостола Павла. Последний в послании к Римлянам говорит, что мирским начальникам дан от Бога меч (Рим. 15, 3—4), а власть Божественных догматов, отлучения и разрешения от Св. Духа дана Апостолам (Иоанн. 20, 20, 23 и Мф. 18, 18), а сказанное им, сказано в их лице и преемникам до настоящего времени. Допускать мирских начальников до таких дел, зна-

чит отказывать Апостолам в данной им от Св. Духа власти. И как могут постигать высокие истины те, кои не имеют должного совершенства в жизни? Послушай слова Апостола (I Кор. 2, 6—8): «Видите ли, что мирские начальники распяли Господа славы; если и теперь допустить мирской начальнический суд относительно Его икон, то это не иное что значило, как опять иудейство и суд Пилата». Надо сказать, что Феодор Студит не имел Епископского сана, и потому не выступал с открытым обличением на царей и Патриархов, но прерывал с ними общение, чем с успехом и воздействовал. Феодор стремился установить взаимо-отношения Церкви и государственной власти на началах их равноправия и самостоятельного действия в пределах своего ведомства при взаимном согласии. Он не домогался в духе папистов для Церкви господства над государством и для церковной власти верховной роли в государственных делах. Его идеал начертан в творениях других Св. Отцов и учителей Церкви и усвоен Византийским законом. «Бог даровал христианам эти два дара – священство и царство, ими устрояется, ими украшается земное, как на небе; поэтому, если какое-либо из них будет недостойно, то и все необходимо подвергается опасности. Итак, если хотите доставить вашему царству величайшие блага и через ваше царство всем христианам, то да получит и Церковь себе представителя равного, сколько возможно, вашей царской доблести, дабы радовалось небо и веселилась земля». Так писал он императору Никифору в 806 г.

Феодору Студиту пришлось противопоставить свое понимание царской власти пониманию императоров иконоборцев. «Я царь и священник», пишет Лев Исавр, и это – не метафора, а определенная политическая программа, внешним выражением которой было гонение на иконы, вторжение в канон.

Император Лев Исавр. Эклога. Теория иконоборствующих об императоре-первосвященнике.

В программе Исавра государство не стоит над Церковью; оно облечено священным характером, но сам то император

ставится над Церковью. «Воля моя – канон», говорит Лев, но не в том смысле как Констанций, не потому, что государство выше Церкви, а потому, что будто император сам – Епископ. Закон по Эклоге – Божие откровение. Монах Феофан правильно назвал императора Льва единомышленником халифа. Самая система церковно-государственных отношений у иконоборцев отразила на себе сарацинские влияния из Дамаска; а там император – пророк и царь. На страницах Эклоги есть признание императора Льва, что он, а не Патриарх, пасет стадо Христово по слову Апостола Петра.

Сама Эклога – творчество иконоборческих императоров – иллюстрирует сказанное; вот ее введение: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Императоры Лев и Константин. Господь и Творец всего Бог, создавший человека и отличивший его самовластие, дал ему по слову пророка (Ис. VII, 4) закон на помощь и посредством оного сделал известным, что следует делать и чего следует избегать, для того, чтобы одно было избираемо, как единственное спасение, а другое отметаемо, как ведущее к наказанию. Поелику Он вручил нам, как это Ему было угодно, державу царства, сделав тем явное признание нашей к Нему любви, смешанной со страхом, поручив нам по слову, сказанному верховнейшей главе апостолов – Петру, пасти вверенное ему стадо, то мы питаем такое убеждение, что нет ничего, чем мы первее и более могли бы воздать как управление вверенными нам от Него людьми в суде и правде. Правдою мы тщимся угодить Богу, вручившему нам скипетр царствия и т. д. (Законодательство иконоборцев. Ж. М. Н. Пр., т. 199). Лев строит всю юриспруденцию на Откровении. Св. Писание и постановления Всел. Соб. он признает обязательным для императоров кодексом не только для Церкви, но и для государства. Устройство государства сравнивается с организмом человека. Государство – тело; Церковь – душа; для блага этого духовно-телесного организма нужно согласие властей государственной и церковной, т. е. между царем и Патриархом. Но в этой системе равновесие нарушено в пользу государя-Епископа.

Система Эпанагоги.

Оно восстанавливается в другом памятнике уже IX века – Эпанагоге. Независимо от вопроса о том, была ли она законодательным актом или только проектом, ее идеи вошли в последующие памятники, между прочим в Синтагму Матвея Властаря, и цитируются оттуда и Патриархом Никоном в его Возражении Стрешневу и Лигариду. Здесь верховный законодатель, судья и правитель – Сам Иисус Христос. Его наместники на земле – царь и Патриарх. Император – законодатель, судья и истолкователь закона; его власть к подданным не ограничена никаким учреждением человеческим. Но предел ее в религиозных законах Христа и Его Церкви. Закон Церковный выше закона светского. В отличие от Эклоги, сам император не только подчинен канону, но и не может его толковать: толкует его тот, кто имеет действительное преемство апостольское – Патриарх. О каноне говорит 7 гл. II тит. «Si de interpretatione legis quaeratur, in primis inspiciendum est quo jure civitas in eius modi easibus uso fuisset; optima enim est interpres consuetudo; а далее прибавлено: quod vero contra rationem juris receptum est, non est producendum ad consequentias. Contra rationem juris разумеется contra canones»[14]; получилось правило: «При объяснении законов следует прибегать и к обычаю, но то, что введено в противность канонам, не может служить образцом; сама правообразующая деятельность закона не может касаться отношений, регулируемых Церковью. Царь – хранитель Божественного и светского права, хранитель всего написанного в Св. Писании и определении Собора. Его главная обязанность – защита правоверия и благочестия, но он не судья того, что он призван охранять. 5-я глава II-го титула подробно указывает, как должен веровать царь. Толкуя закон, император не может толковать канон. Это дело Патриарха, который является высшей церковной властью. Он же обязан говорить перед лицом ца-

[14] «Если дело идет о толковании закона, то прежде всего надо исследовать, какое право применяло в таких случаях государство: лучший толкователь обычай, но что введено вопреки канонам, то не должно быть применяемо».

ря в защиту правого догмата и канона, если царь законодатель вмешивается в эту заповедную для него область.

Рассмотрение постановлений Эпанагоги ясно показывает, что ей нельзя приписывать, как делается иногда, мнение, будто царь и Патриарх являются главами одного и того же союза. Эпанагога, несмотря на тесную связь религии с общежитием, ясно различает с одной стороны область государственных отношений (πολιτεία) и область религиозных отношений (ἐκκλησία), как две особые сферы общения. Это видно и из характеристики власти царя и Патриарха, как высших представителей двух сфер общения. Между ними необходимо согласие, но каждый из них возглавляет особую сферу, так что в этом памятнике Византийского законодательства Церковь не исчезала в государстве. Нечего и говорить, что сама Церковь всегда отличала оба союза друг от друга – Церковь и государство. Бердников в доказательство этого приводит ряд постановлений Церкви (Основ. начала церков. права Правосл. Церкви, стр. 76).

9-ый член Символа Веры достаточно ясно выражает сознание Церкви, что она есть особое Божественное учреждение, отдельное от государства. Уже по этому одному нельзя думать, что Иерархия древней Церкви не понимала различия между государством и Церковью, а будто напоминала только о различии между sacerdotium и imperium. Об отличии Церкви напоминает ряд церковных правил. Так, в 18 правиле IV Вс. Соб., государство с его законами представляется внешним по отношению к Церкви; в 104 Карф. правиле Африкан. Епископы от лица Церкви просят императора о защите Церкви от донатистов и других еретиков. 5 Антиохийское правило уполномочивает церковную власть обращаться за помощью к светской против клириков, не повинующихся своему Епископу. 30 Ап. пр. и VII, 3 запрещает получать Епископскую власть через светских начальников; II, 6; 12 Ант. и 117 Карф. запрещает клирикам обращаться в светские судилища об оскорблении церковных правил и нарушении церковного благочестия. Восточные Иерархи понимали это различие между sacerdotium и imperium, как

различие между Церковью и государством. Говоря о священстве и царстве, они и разумели Церковь и государство, беря часть вместо целого, прибегая к обычному обороту речи. Когда Епископы говорили о низшем положении императора перед Епископами, они и разумели это относительно церковной сферы, ибо в государстве никто не оспаривал первенства императора.

В отношении характера полномочий царя, как видим, Эпанагога решила иначе, чем Эклога, и постановленная в VII веке у Георгия Писидиса формула монархии, управляемой σὺν θεῷ, получила более раскрытое содержание: государство управляется в соответствии с каноном, т. е. правилами, установленными через преемственную благодать священства и толкуемыми Церковью. Сарацинские магометанские влияния исчезли в лучах христианской Эпанагоги, и императору не стали приписывать положение халифа, стоящего над Церковью.

Принцип защиты истинной веры императорами.

Самый принцип, что император должен исповедовать Православие, никогда не колебался. Если часто, в период Вселенских Соборов, императоры оказывали покровительство ереси, то это покровительство оказывалось ереси не как ереси, а в силу представления, хотя и ошибочного, о ней, как о подлинном православном учении. Императоры соблюдали и защищали еретическое учение, добросовестно полагая, что они защищают ту самую веру, от соблюдения которой зависит и спасение верующих и процветание государства. Если еретики императоры с православной точки зрения нарушали принцип, то это нарушение лишь показывает, что самый принцип и существовал, и постоянно был применяем. Нельзя забывать, что явления эти происходили, когда формулирование догматов было в процессе, и истина учения еще не была уточнена. Относительно познания Христовой Истины один из величайших отцов Церкви Кирилл Александрийский сказал: «Многие не так легко и удобно принимают таинства Христа; учение о Нем чрезвычайно

глубоко, и непрестанно изучающие Писание едва познают Его и то только, как бы в зерцале и гадании». Отцы Церкви всегда учили и побуждали царей учить тому, что без истинного почитания истинного Бога никто не может иметь истинной добродетели, что без процветания добродетелей не может процветать и государство, что в защите и сохранении правой веры невредимой заключается надежда на успех во всех делах и для царей, что их служение Богу на благо человечества заключается в поспешествовании добру, в устранении зла и обуздании людей порочных. Как же вообще представить идеал царя в Византийском понимании?

Идея императора — Божиего слуги, и императора — отражения Божественного Разума.

Идеалом царя стал чисто церковный библейский идеал – премудрость и истина Божии, открытые еще в Ветхом Завете, но окончательно раскрытые в Самой воплотившейся Премудрости — Сыном Божиим. Премудрость Божия говорит (Прит. 8, 15): Мною цари царствуют и повелители узаконяют правду. По слову Ап. Павла (Рим. 13, 4): начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся; ибо он не напрасно меч носит; он – Божий слуга, отмститель в наказание делающему зло[15]. Историк Евсевий говорит: «Правитель целого мира есть второе Лицо Пресвятой Троицы Слово Божие, проходящее на всем, через все и во всем видимом и невидимом. От этого всеобъемлющего Разума разумен и царь, от этой Мудрости мудр, от Причастия этому Божеству благ, от общения с этой Правдой праведен, по идее этой Умеренности умерен, от приятия этой Высочайшей Силы мужествен. Истинным царем по всей справедливости надо называть того, кто образовал свою душу царскими добродетелями, по образу Царства Высочайшего». Царь Константин

[15] Только такой власти и повелевает подчиняться Апостол Павел, которая считает себя как служителя Божьего, а не власти богоборческой, как почитает послание Митрополита Сергия и его Синода в указе 16-29 июля 1927 г. Это послание, приводя Рим. 13, 5, умалчивает основание повиновения, указанное в 13, 4.

понимал свою задачу, как стремление призвать воспитываемый под его властью род человеческий на служение священному закону, и под руководством Высочайшего Существа возрастить блаженнейшую веру, чтобы подавить зло и всячески содействовать водворению мира среди подданных. Этот идеал царя проповедан был и Блаженным Августином в V книге, 24 гл. «О граде Божием», а Кирилл Александрийский писал императору Феодосию: «Возвышенным и великим свойственно иметь снисходительность. И действительно, это незлобие, эта снисходительность принадлежит Высочайшему Божественному Естеству, а вслед и по Его примеру и Вашему Величеству, христолюбивейшие императоры. По истине, вы некоторый образ и подобие небесного царства; вам одним достоит в удел господствовать и оберегать своих подданных страхом и кротостью и изливать на всю вселенную славное и мирное благоденствие».

Государство сближается с Церковью через стремление, чтобы его глава был отражением Божественного Разума.

Так поставленная задача Для государства роднит его с Церковью, как царством духовным, несмотря на различие в непосредственных целях, устройстве и средствах. Хотя Церковь преследует спасение людей, а государство земное благополучие, однако государство вносит и в свою деятельность Высшую правду, которой учится у Церкви, и через генетическую связь своего идеала с Церковным вступает с Церковью в то отношение, которое именуется соглашением, симфонией, выражаемой в духовном единении царя с Архипастырями Церкви. Здесь разумеется не временное конкордатное соглашение двух борющихся и договаривающихся воль, а духовное согласие в совместном подчинении одной Богооткровенной Истине. «Когда Епископ, говорит Курганов, оказывает повиновение императору, то не как Епископ, власть которого проистекала бы от авторитета императорской власти, а как подданный, как член государства, обязанный оказывать повиновение Богом поставленной над ним предержащей власти. Равным образом, когда император

подчиняется определениям священника, то не потому, что они носят титло священников и его императорская власть проистекает от их власти, а потому, что они священники Божии, служители открытой Богом веры, следовательно, как член Церкви, как человек, ищущий, подобно прочим людям, своего спасения в духовном Царств Божием – Церкви, в познании Богооткровенной Истины, в истинном богопочтении». Так, в Византийском воззрении обе власти действуют союзно в силу не договора, а в силу служения одному и тому же признаваемому ими принципу, хотя и разными способами.

Теория симфонии в VI Новелле Юстиниана.

Конечно, так дело обстоит в идее отношений, идее, закрепленной уже все той же знаменитой VI-ой Юстиниановской новеллой. «Maxima quidem in hominibus sunt bona Dei a superna collata dementia sacerdotium et imperium, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens; ex uno eodemque principio utraque procedentia, humanam exbrnant vitam. Ideoque nihil sic erit studiosum imperatoribus, sicut sacerdotum honestas, quum utique et pro illis ipsi semper Deo supplicent. Nam si hoc quidem incuipabile sit undique et apud Deum fiduciae plenum, imperium autem recte et competenter exornent traditam sibi rempublicam, erit consonantia quaedambona, omne quicquid utile est humano conferens generi. Nos igitur maxim am habemus soliicitudinem circa vera Dei dogmat, et circa sacerdotum honestatem quam illis obtinentibus credimus, quia per eam maxima nobis bona dabuntur a Deo et ea, quae sunt, firma habebimus et quae nondum hactenus venerunt, acquiremus. Bene autem universa geruntur et competenter, si rei principium fiat decens et amirabile Deo. Hoc autem futurum esse credimus, si sacrarum regularum observatio custodiatur, quam justi et laudandi et adorandi inspectores et ministri Dei tradiderunt apostoli et sancti patres custodierunt et explanaverunt»[16]

[16] В Славянской Кормчей начало 42-й главы дает перевод новеллы с маленьким пропуском, который мы восполняем своим переводом. «Вели-

Действительная же жизнь знала продолжающееся вмешательство царей в церковные дела: свержение Патриархов без канонической причины, игнорирование церковных правил о браке были нередкими явлениями, вызывавшими на борьбу тех, кто стоял на страже веры и канонов.

Теория царя первосвященника не исчезла навсегда, после ее опровержения в VII веке; она была слишком удобна для оправдания вторжения царей в церковную сферу; и она воскресла в связи с установлением в X веке миропомазания императоров при короновании, в котором она получила новое обоснование; ее несколько обновил канонист Вальсамон, уравняв, в толковании на 12 Анкирское правило, царя и архиерея по миропомазанию. Еще в другом направлении то течение мысли, которое склонялось к цезарепапизму, хотело сделать брешь в окончательно установленном в Византийском законодательстве приоритете канона над законом. Был поставлен вопрос, обязателен ли канон для исполнения его в применении к самому императору, нельзя ли его не применять в отношении к самому императору.

кая паче иных иже в человецех есть дара Божия, от Вышнего дарована человеколюбия Божия, священство же и царство; ово убо Божественным служа, сеже человеческими владея и пекийся: от единого же тогожде начала обоя происходят человеческое украшающее житие якоже ничтоже тако бывает поспешение Царству сего ради, якоже Святительская честь: о обоих самех тех присно вси Богови молятся; аще бо они непорочни будут во всем и к Богу имут дерзновение и праведно и подобно украшати начнут преданые им грады, и сущее под ними будет согласие некое благо, во еже добро человечестей даруя жизни; мы поэтому имеем величайшую заботливость о сохранении истинных догматов и о почитании священства; верим, что при почитании его Бог пошлет величайшия нам блага, утвердит те, которыя уже имеем, и мы приобретем те, которых еще не было до сих пор. Все хорошо идет, если принцип дела правилен и приятен Богу.

Сему быти веруем, аще священных правил блюдение сохранится, их же праведно похваляемии самовидцы Божию славу предаша апостоли и святии отцы сохраниша же и заповедаша».

Теория первосвященника-царя. Ее внутреннее содержание.

По этой теории царя-первосвященника в ее обновленном виде, царь является уполномоченным на совершение всех архиерейских действий, кроме священнослужения. Теория эта является воспроизведением в христианском государстве древне Римского языческого положения понтифекс максимус и в основе своей имеет смешение двух порядков светского и церковного, при котором глава одного порядка eo ipso считается главой другого. Христианство раз навсегда прекратило это смешение и отделило Кесарево от Божьего; Церковь, правда, может сама давать положение в своей сфере любому гражданину, и, как мы показали в своей книге «Царская власть и закон о престолонаследии в России» (Стр. 47—57), она давала Византийскому императору положение депутата, равносильное дьяконскому сану; она признавала в силу этого за императором известные права и по участию в богослужении, но это положение имеет мало общего с положением понтифекса, занимающего высшее и руководящее положение в религии. Церковь, как совершенно самостоятельное общество, установленное свыше, имеет свою собственную Иерархию, основанную на благодатных полномочиях Св. Духа, и в своих таинствах и обрядах имеет молитвы, которые определяют положение посвящаемого в иерархическую степень или должность; эти молитвы указывают и свойство даров низводимых на рукополагаемого. Полномочия церковной власти, присущие ей, как таковой, – священного характера; они заключаются в учительстве, священнослужении и пастырстве; права церковного законодательства, надзора и суда, как основанные на первых и implicite в них содержащиеся, являются производными полномочиями. Без хиротонии, сопровождающейся произнесением соответствующих молитв, низводящих соответственные дары Святого Духа, нет и даров на церковное законодательство, управление и суд.

Между тем, дары, низводимые при коронований царя, совершенно иные: они относятся к управлению царством и за-

щите Церкви, и даров учительства и пастырства и вытекающих из них прав внутреннего церковного законодательства и управления в себе не заключают, как это мы увидим далее при анализе основных церковных полномочий. В свою очередь положение диакона дает только известные права по богослужению, т. е. священнодействию, но не заключает в себе ни пастырских ни учительских полномочий, включающих в себя implicite церковно-правительственные полномочия. Иоанн Дамаскин и Феодор Студит подробно осветили, что цари апостольских полномочий не получали. Церковь признает царскую власть установлением Божественного Промысла, но только Епископскую власть признает учрежденной непосредственно Самим Воплотившимся Богом. К царской власти относится сказанное Богом: «И Я даю тебе царя в гневе Моем и отниму в негодовании Моем» (Ос. 13, 11); вечный же характер Церкви запечатлен Самим Спасителем в словах: «Ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою, и врата адовы не одолеют ю». Высший характер церковного союза ставит и нормы его выше в духовном отношении норм государственных.

Приоритет канона перед светским законом и принцип канона для царя. Проявление идеи оцерковления.

Принципиально обязательность законов для гражданского законодателя явилась догмой действующего Византийского государственного права, и так оставалось до падения империи. Но принцип обязательности канона для самого императора должен был выдержать продолжительное испытание. Вопрос этот встал еще при Феодоре Студите и создал еще тогда два течения в понимании вопроса о применении канонов; оба эти течения дали знать о своем существовании и позже в борьбе Патриархов и монашества за соблюдение канонов. Фоном последующего развития была Эпанагога выявлявшая дальнейший рост оцерковления империи. Этим оцерковлением была и мысль о необходимости церковного венчания императора: Церковь призывается дать освящение своему охранителю и стражу. Императоры стремятся при-

дать священный характер особе наследника, коронуя и его. Самая борьба за согласие закона с каноном проходит с сопротивлением и препятствиями. В XI еще веке рядом с церковным брачным правом стоит гражданское право, не желающее уступать канону; ведь самой необходимости брачного венчания гражданское право до IX века не признавало.

В государстве, призванном управляться σὺν ϑεῷ[17], чисто формальные начала права недостаточны, и государство выполняет свое назначение, лишь воспринимая сверхправовые начала по образу и по подобию Церкви. Императорская власть может быть священна лишь, как особое служение Богу. В этом православном государстве государственный принцип не может превалировать над церковным, и потому и закон подчиняется канону, как выражению высшей воли. Византийская идея оцерковления государства далеко не была воплощена в жизни полностью, хотя известный минимум в оцерковлении был достигнут. Император был по Эпанагоге хранителем Божеского и светского права, но он не был судьей того, что он призван был охранять: это ведала Церковь. Те дела, где затронута совесть, как брачные и бракоразводные, были в ведении Церкви; Церковь игнорирует решение государственного суда в сфере своей компетенции. В вопросе о Церковных имуществах христианское государство считает их принадлежащими цели, определенной частным жертвователем. Во время попыток секуляризации XI века Церковь определяет свой взгляд, что секуляризация есть оскорбление воли частных жертвователей и нарушение их прав; собственность над ними и распоряжение ими принадлежат Церковной власти, хотя государство и выступает с контролем над их управлением. И государство вынуждалось признавать законность этих заявлений и отменяло свои секуляризационные законы. Государство шло дальше и не только признавало права Церкви, но свои законы перестраивало в духе Церкви. Так оно устраивало свои суды над уголовными преступниками по образцу церковных, которые судить призваны были не по

[17] С Богом.

институциям и пандектам, а по правде Христовой, по Евангелию. Так, убийца предавался многолетней эпитемии после всенародного покаяния в присутствии этих вселенских судей (священников), а уголовный суд в этом случае, т. е. при обращении к суду Церкви, устранялся: так рассказывает один памятник XIII века. Так было в идее. На практике столь высокие начала не находили часто людей для вмещения, и потому вселенские судьи не выдержали своего назначения и подверглись суду за лихоимство. Всем известно, как казни, ослепления, придворные интриги Византии стали насмешкой над Евангельским законом. Так идея оцерковления государства лишь в некоторой своей части воплощалась в жизни. Но заслугой Византии было выработка самой идеи оцерковления и создание форм жизни под церковным влиянием. В действительной жизни даже и те формы оцерковления, которые получили воплощение, – получали это воплощение нередко после долгой борьбы. Законы о гражданском браке не всегда согласуются с каноническими определениями и лишь постепенно ассимилируются с ними. До Льва Мудрого брачные дела подлежали обычно гражданскому суду; лишь с Алексеем Комненом (1034 новелла) все брачные дела отведены духовному суду. Не с меньшим трудом достигается и практическое применение принципа обязательности канона и для царя.

Борьба за обязательность канона для императора. Феодор Студит.

В этом отношении показательны споры Студитов с Патриархами Никифором и Парфением из-за эконома Иосифа и дело патриархов Николая Мистика и Евфимия. Эти дела интересны тем, что они рельефно обнаруживают два течения в понимании вопроса об обязательности канона. Соблазном в первом деле был эконом Иосиф, противозаконно давший благословение на брак сына императрицы Ирины, прогнавшего свою законную жену и прелюбодейно сошедшегося с другой женщиной после того, как в благословении на новый брак отказал императору Патриарх Тарасий. Хотя Патриарх Тарасий подверг Иосифа отлучению, но не вы-

держал до конца, и, хотя и против воли, принял Иосифа в общение, ибо ему император угрожал поднятием подавленного иконоборческого движения. Принял его в общение и Патриарх Никифор, принужденный императором Никифором, силой захватившим царство и изгнавшим блаженную Ирину. После гибели императора Никифора и его сына Иосиф был подвергнут отлучению Патриархом Никифором, и только тогда Феодор вступил в общение с Патриархом.

Дело Льва Мудрого заключалось в том, что он вступил в 4 брак, а Патриарха Николая Мистика незаконно изгнал за недозволение 4-го брака, назначив на его место Патриарха Евфимия. Феодор Студит мотивировал в письмах свое уклонение от общения с нарушителями канонов – Патриархами, которые допустили в общение эконома Иосифа, совершившего незаконное бракосочетание сына императрицы. Так он писал Феоктисту Магистру: «Не позволительно, господин, ни нашей Церкви, ни другой, делать что-либо противное законам и правилам, потому что, если это будет дозволено, то тщетно Евангелие, напрасны правила». А Патриарху Никифору он писал: «Те, которые дерзнули открыто нарушать Евангелие и не хотевших нарушать его предали анафеме, станут ли заботиться о правилах, хотя и запечатленных Духом Святым, и хотя определением их решается все относящееся к нашему спасению... Впрочем, для чего я говорю о правилах и делаю различие? Говорить о них и об Евангелии Христовом – одно и то же. Посему Василий и равные ему святые принимали эти правила, как апостольские, и следовали им, нисколько не изменяя их, но дополняя по нужде. Не вполне православный тот, кто, по-видимому, содержит правую веру, но не руководствуется Божественными правилами».

Патриарх Николай Мистик о значении о значении соблюдения канона царями.

А Патриарх Николай Мистик в письме к Римскому папе объяснял свое сопротивление императору: «Что мне было делать при таких обстоятельствах? Молчать и спать? Или мыслить и действовать так, как подобает другу, заботящему-

ся в одно и то же время и о чести императора, и о церковных постановлениях? И вот мы начали борьбу с Божьей помощью; правителей мы убеждали не увлекаться тем, что свойственно неумеющим управлять собой, но великодушно переносить случившееся с благой надеждой на Христа Бога нашего; а у него (императора) мы касались не только колен, но и ног, просили, убеждали, почтительнейше представляли, как царю, не все дозволять своей власти, а помнить, что есть Седящий превыше его могущества, источивший за Церковь Свою Пречистую Кровь»; присовокупил и следующее: «Чадо мое и царь, подобало тебе, как богомольцу и прославленному от Бога паче других мудростей и другою добродетелью, довольствоваться тремя браками: может быть, и 3-ий брак был недостоин твоего царского величества., но священные каноны не отвергают совершенно третьего брака, а снисходят, хотя и брезгуют им, для 4-го же брака что может служить оправданием? Царь, говорят, есть неписанный закон, но не для того, чтобы беззаконничать и делать все, что вздумается, а для того, чтобы по своим неписанным деяниям быть тем, чем является писанный закон; ибо если царь будет врагом и супостатом законов, то кто же будет их и бояться? Говорил я и многое другое, что излишне было припоминать. я убеждал, умолял». Как известно, император не послушался Патриарха, перевенчался с Зоей, но Патриарх лишил сана священника, его венчавшего, и запретил императору вход в церковь. Хотя легаты папы ради домостроительства признали брак императора законным, но Патриарх Николай Мистик этого не признал и отрекся от престола. В своей грамоте он заявил, что «великий и небесный дар патриаршества он получил не от царя, а единой милостью Божией, что он покидает свой престол потому, что император своими неканоническими деяниями делает невозможным управление Церковью». Он назвал четвертый брак скотским состоянием и сказал, что государь нимало не освобождается от исполнения законов и церковных канонов. После смерти императора в 912 г. преемник Патриарха был заточен, а Николай Мистик восстановлен в патриарших правах, вопрос о четвертом браке был

принципиально решен в смысле Патриарха Николая Мистика. Впрочем, сам Николай, как и Златоуст, не признавали своего низложения церковно действительным. В этих спорах выявилось принципиальное разногласие. Одни ли догматы обязательны для царя или каноны. В этой именно плоскости ставился вопрос и у нас Никоном, требовавшим соблюдения царем канонических постановлений о церковном суде и поставлении Иерархов.

Феодор Студит о своих идейных противниках в борьбе за канон.

Феодор Студит полемизировал с Патриархами Тарасием и Никифором. Патриархи решали, по мнению Феодора, так: «Догматическое учение Церкви и для царей столь же обязательно, как и для подданных, но в сфере правил и порядков церковных могут быть допускаемы для них исключения не в пример прочим. В случае нарушения высшей государственной властью права Церкви в ее учении, надо протестовать против этого нарушения, если же нарушение касается церковных правил и порядка, то мириться с совершившимся фактом». Ибо в действительности оба Патриарха, пока дело шло о нарушении церковных правил в браке императора Константина, оба терпели правонарушение и сначала даже священник не подвергся от них наказанию за совершение незаконного брака «по приспособлению к обстоятельствам»; лишь, когда нарушено было право Церкви в ее учении об иконопочитании, Патриарх Никифор протестовал и поплатился изгнанием. Феодор смотрел иначе. Он считал, что необходим протест против нарушения не только прав Церкви в ее учении, но и в сфере канонов, ибо как учение, так и постановления церковные обязательны для высшей государственной власти. «Что же значит, говорит Феодор, закон един да будет (Исх. 12, 19)? Что значит «суд жесточайший преимущим» (Прем. VI, 5)? Что значит: «лица Бог человека не приемлет» (Гал. 2, 6)? «Где же Евангелие царей»? В письме к папе Льву: «Закон един да будет, говорит Писание и одно Евангелие мы приняли; и кто бы ни стал изменять в этом

Евангелии что-либо, хотя бы он был ангел с неба, ты можешь стоять непреклонно. А император разве больше Ангела? Миродержатель в этом мире не больше ли всех людей и бесов, управляющих со властью мирской, а не Божественной, и, однако, что говорит Апостол! «анафема да будет (Гал. 1, 8). Ангелы не дерзают изменять, а, если изменяют, то не останутся не анафематствованными, как Диавол и его отступническое общество. Как же какой-нибудь человек во плоти, изменяя и делая нововведения и особенно такие, не будет чужд Богу?» (Из письма к Евирениану, стр. 237). Надо настаивать на точном соблюдении государственной властью не только учения, но и канонов. В случае ее уклонения от первого и нарушения последнего, надо применять существующие на подобные случаи дисциплинарные церковные взыскания или эпитимии, как он применяются Церковью ко всем остальным ее членам.

Зилоты и экономисты.

Так и поступил Николай Мистик с императором Львом Мудрым, также поступил Патриарх Игнатий, отлучивший от Церкви Кесаря Варду за то, что тот прогнал жену и вступил в преступную связь со снохой. Также поступил и Патриарх Арсений, отлучивший императора Михаила Палеолога за ослепление малолетнего престолонаследника. Если партия умеренных считала, что можно терпеть нарушения канонов представителями высшей государственной власти, ради того, чтобы терпеть меньшее зло во избежание большого (возможность гонения) или жертвовать частью для спасения целого, то мотивы представителей строгого направления, так называемых зилотов, были более высокого порядка и сложнее. Они говорили, что безнаказанное нарушение прав Церкви в учении и управлении представителями государственной власти парализует нравственное влияние Церкви. Монах Михаил, биограф преподобного Феодора Студита, рассказывает, что дурной пример императора Константина нашел себе подражателей не только в столице, но и в отдаленнейших странах: так царь Готский, царь Лангобардский и их

дворы предались, основываясь на этом нарушении устава, прелюбодейным связям и невоздержанным пожеланиям, находя благовидное оправдание в поступке Римского императора, как будто бы, когда он так поступил, то последовало одобрение от Патриарха и Архиерея. Узнав о таких беззакониях, преподобный сетовал, скорбел в самом себе и оплакивал всеобщую погибель настоящих и будущих людей, ибо он справедливо опасался, чтобы безумие властителя, быв принято неразумными в закон, не сделалось неисцелимым образом действий для будущих поколений. Посему он не оставил этого зла без обличения, но тотчас вместе с (духовным) отцом своим прервал общение с ними».

Преподобный Феодор между прочими мотивами, вынудившими его на протест, указывает и на то, что послабление строгости Евангельских предписаний и церковных правил для царей парализует их и для подданных. Такой же эффект произвел и четвертый брак Льва Мудрого. Феодор Студит далее заявлял, что безнаказанное нарушение канонов высшей государственной властью производит хаос и неурядицу не только в церковных, но и в гражданских делах, лишает церковные правила всякого смысла и значения и лишает Церковь единства и уверенности в своих действиях. Как мотив, и Феодор Студит, и Николай Мистик приводили то, что каноны тесно связаны с законами; нарушением первых государи подают пример подданным и подкапывают ту легальную почву, на которую опираются сами. Вот слова Феодора Студита: «Если по начальнику бывают и подчиненные, то Евангельские законы будут и не для подданных, ибо, если эти законы относятся к нему, то и к ним, чтобы, подчиняясь одному закону и законодателю, они были покорны и невозмутительны. Если же к нему не относятся, когда он хочет, он же, может быть, не захочет соблюдать ни одного, – а к ним относятся то одно из двух: или царь есть Бог, ибо только Божество не подлежит закону, или будет безначалие и возмущение... Подлинно, где нет одного закона для всех, то как может быть мир, когда царь хочет одного – например, прелюбодействовать и еретичествовать, а подданным заповедано

не иметь части с прелюбодеем, не участвовать в ереси и не преступать ничего, преданного Христом и апостолами» (Письма).

Представленная Феодором Студитом дилемма между двумя положениями при необязательности канонов для императоров, дилемма, говорящая, что в таком случае или царь ставится наравне с Богом, или все ввергается в анархию, находила себе иллюстрацию в Истории Византии, ибо действительная жизнь Византии слишком часто представляла нарушение высоких теорий, нашедших себе место не только в умах Византийцев, но и в законах империи. С одной стороны, конец XII века видел императора Исаака Ангела, который говорил: «На земле нет никакой разницы по власти между Богом и царем; царям все позволительно делать, можно безнаказанно употреблять Божие наравне со своим, так как самое царское достоинство они получили от Бога и между Богом и ими нет расстояния». С другой стороны беззакония было слишком много, и от того погибла Византия. «От этого недуга, говорит пр. Троицкий (Арсений и арсениты), страдали все: и цари не меньше подданных, ибо легальная почва не была прочна под ними. Насильственное устранение с царского престола было не реже, чем и Патриархов. Недуг этот подтачивал все – и веру, и нравственность, и общественные узы, парализовал моральное влияние Церкви и воспитательное действие законов. Против этого средства было одно – точное исполнение канонов и законов, но подчиненные всегда копируют начальников и уврачевание одних без врачевания других было немыслимо». На грядущее разложение Византии от неуважения к канонам, а через то и к законам, указывал за несколько столетий до гибели Византии Феодор Студит. Ему много пришлось бороться с представителями так называемого умеренного направления, которое не требовало строгого применения принципа обязательности канонов для представителей высшей государственной власти и во имя человекоугодия слишком подчиняло интересы церковные интересам чуждым Церкви, интересам не столько государственным, сколько интересам слабости государственных

людей. Это течение стремилось не возвышать государство до Церкви (в идеях), а принизить идеалы Церкви до государства. Они не находили ничего предосудительного в том, чтобы государственная власть смотрела на Церковь и на ее порядки сквозь призму государственных отношений, и вносили в церковную сферу приемы, к которым они привыкли в сфере государственной; они мирились, если, например, она выдвигала кандидата в Патриархи лучшего не для Церкви, а для государства, если она обходила при избрании и смещении Патриархов требования церковных канонов, назначала и увольняла Патриархов, как государственных чиновников, простым административным распоряжением. На уступчивость Патриархов и Епископов императорам они смотрели, как на мудрую и полезную для Церкви предусмотрительность. Они поддерживали мысль о различии в отношении к догматам и канонам, требуя от царей соблюдения догматов, но не канонов. Они же поддерживали политику приспособления к обстоятельствам. Они всегда были сторонниками единения во что бы то ни стало и клеймили раскол и разногласие. При столкновении церковных интересов с государственными они всегда приносили в жертву первые вторым и в этом полагали гармонию. Об этом мире говорил Максим Исповедник, что это не тот мир, который обусловлен единомыслием относительно благочестия: «но только тот мир лучше брани, когда из него выходит согласие о добре». Мир этой партии экономистов был вообще человекоугодничеством и соглашательством, а не борьбой за проведение истины в жизнь (Сторонники ее обычно принадлежали к белому духовенству из придворной среды).

Напротив, сторонники строгого направления считали, что и для подданных, и для царей обязательно не только учение, но и каноны Церкви, и что Церковь не только может, но и обязана настаивать на соблюдении их всеми своими сочленами, не исключая царей. В этом они видели лучшее средство для ограждения Церкви от покушений извне. Зилоты стремились обеспечить Церкви независимое положение и полную свободу действий во внутренних делах. Для этого

они стремились обособить Церковь от государства и сузить сферу влияния государства на ее дела. Это выразил Феодор Студит в речи, произнесенной императору Льву V : «Император, внемли тому, что через нас Божественный Павел говорит тебе о церковном благочинии и, в знак того, что не следует царю ставить себя самого судьей и решителем в этих делах, последуй и сам, если ты согласен быть правоверным, Апостольским Правилам; он говорит так: Положи Бог в Церкви первое апостолов, второе пророков, третье учителей (1 Кор. 12, 28); вот те, которые устрояют и исследуют дела веры по воле Божией, а не царь; ибо Св. Апостол не упомянул, что царь распоряжается делами Церкви... Впрочем, если ты хочешь быть ее сыном, то никто не препятствует; только следуй во всем духовному отцу твоему (при этом указал на Патриарха Никифора)». В силу таких убеждений зилоты стремились к тому, чтобы Патриархами были лица не светского звания и образования, а те, которые постепенно восходили от низшей духовной степени к высшей, и могли с совершенным сердцем постигать уставы Божии и сами могли бы блистать, как солнце между звездами. Они хотели, чтобы для выборов Патриарха вместе с Епископами сходились столпники и затворники для выбора достойнейшего. Зилоты требовали точного соблюдения канонов при избрании и устранении Патриархов. При столкновении государственных интересов с церковными зилоты предпочитали церковные. Зилоты принадлежали обычно к духовенству монашествующему.

Обязанность монахов в борьбе за канон по Феодору Студиту.

Феодор Студит писал монахам: «Если монашеский чин не вменяет вся в уметы, т. е. Монастыри и все находящееся в них, то как мирянин оставит жену, детей и все прочее? Подлинно, если Сын Божий, Господь и Владыка всех, принес Себя Самого в жертву и за всех Богу и Отцу, то как должны мы и чего не обязаны терпеть и страдать за Него, особенно монашествующие и распявшиеся отречением от мира, если

отреклись истинно, а не тщетно? Итак, пусть принадлежащие к монахам в настоящее время докажут это делами. А дело монаха не допускать ни малейшего нововведения в Евангелие, чтобы, подав мирянам пример ереси и общения с еретиками, не отдать отчета за их погибель» (Письмо 39 к игумену Феофилу). А по поводу сопротивления Епископа Иосифа игумену Симеону: «Бодрствуйте в этом св. отцы», а братьям своим, заключенным в темнице, пишет: «Будем же, братия, в этом коварном и развращенном поколении как бы звездами, сияющими в мраке ереси; ибо нас избрал Христос в Свою славу к славе Православия. Как древние для нас, так мы для потомков постараемся сделаться опорой и примером и явиться ликующими в день Христов». Со времени Феодора Студита Восточное монашество проникается убеждением, что оно призвано блюсти за точным исполнением церковных канонов, и в его руки переходит судьба зилотского (акривистского) направления. Оно находило поддержку больше в Риме, чем в Византии.

Споры о правах императоров в церковных делах XI, XII, и XIII веков. Император Константин Дука.

Большие споры XI, XII и XIII века протекают под знамением уважения к канону. XI, XII и XIII в. знают ряд споров о правах императоров в церковных делах; так, при императоре Константине Дуке, во второй половине X века возник вопрос о праве императора возводить Епископии на права Митрополий. При чем сам император почитает «святотатственным раздавать Митрополичьи троны, ибо порядок кафедр определен Апостолами и св. отцами, а что такое царское постановление рядом с каноном? Какое царь имеет право изменять кафедры, которые Бог определил через Святых достохвальных Апостолов и богоносных отцов? Если царь стоит со страхом и трепетом в то время, когда иерей сидит, то каким образом стоящий может дать сидящему высший престол?... И это относится не только к Митрополитам и Епископам, но и к бедному священнику, управляющему волами и пасущему скот, каким был иже во святых великий

Спиридон, всем известный». И Константин кончает так: «Быть может, кто пожелает вводить новое, порицать и изменять каноны Св. Апостолов и богоносных отцов, мы же не имеем такого обыкновения».

Император Алексей Комнен.

Снова этот вопрос возник в начале XII века при Алексее Комнене и был расследован в Синоде в его присутствии. Синод предоставил императору право учреждать Епископии и возводить существующие в Митрополии, но с ограничением – не делать этого по домогательству заинтересованных лиц, а по собственному побуждению для чести ли города, или за веру во Св. Церковь, или из уважению к ее предстоятелю. Наконец, самый указ об этом, по постановлению Синода, должен иметь силу, лишь когда Патриарх признает его согласным с Божественными правилами. Самому Патриарху Новеллой предоставлено право не исполнять таких указов, прежде чем он не удостоверится, что император по благословенной причине издал указ. Так самое стремление императора к расширению своих прав сдерживалось Епископами на основании церковных правил, и сами императоры для расширения своих полномочий в церковных делах искали опоры в церковных правилах. В данном случае императорскому праву было 7 веков давности, ибо IV Всел. Соб. запрещал под угрозой низвержения из сана, просить у императора звания Митрополита, но не запрещал царю давать городу преимущества в государственном отношении, через что, однако, ради соответствия между церковным и гражданским управлением, и Епископии могли возводиться в Митрополии. С тех пор не оспаривались за императором эти права; Константин Дука его отменил, хотя сам не всегда соблюдал свое постановление. Император Алексей Комнен только восстановил с согласия Синода императорское право возводить Епископии в Митрополии, обставляя его известными условиями, указанными каноном.

Вальсамон о верховенстве канона над законом. Император Андроник Палеолог.

Вальсамон признавал каноны выше закона на том основании, что законы приняты только царями, а каноны не только царями, но и святыми отцами. Но, признавая преимущество канона над законом, императоры Комнены искали уступок в пользу самого императора, выдвигая идею царя, как эпистимонарха Церкви, ее стража. Эту идею проводили и Палеологи после падения Латинской империи на Востоке, хотя канон в это время получает особую силу и влияние. В это время и духовенство получает особое влияние, под его надзор поставлено правосудие. Священники выступают в роли вселенских судей, судящих не по императорскому кодексу, а по канону и по постановлениям святых отцов; восстанавливается и право убежища, а император Андронник Палеолог в Хрисовуле превозносит неприкосновенность канонов.

Император Андроник Палеолог.

«Всякому разумному и чувственному созданию Бог, осуществивший и образовавший это создание неизреченным словом Своим, поставил предел, как ограду с основанием и кровом безопасным, не оставил ни одного существа, которое по своей природе и свободной воле склонно колебаться и переходить за черту долга. Посему и проповедники, и учители благочестия, сообразуясь с этим законом Божиим, и свои наставления и узаконения оградили и упрочили пределами, запретив прибавить к ним или убавить от них что-либо. И вообще неразумно и несправедливо переступать пределы отцов и уклоняться от узаконенного и должного».

Теория Димитрия Хоматина и Вальсамона о царском миропомазании.

Но за признание такой власти канона Церковь платит усилением императорских прав, и в XIII веке Димитрий Хоматин пишет в стиле Вальсамоновской теории императора-первосвященника. Император всеобщий верховный правитель Церкви стоит выше Соборов; этим определениям он до-

ставляет надлежащую силу. Он есть мерило в отношении к церковной иерархии, законодатель для жизни и поведения священников, его ведению подлежат споры Епископов и клириков и право замещения вакантных кафедр. Епископов он может сделать Митрополитами, а епископские кафедры митрополичьими. Одним словом, за единственным исключением права совершать богослужения, императору даны в этой теории все остальные епископские привилегии, на основании коих его церковные распоряжения получают канонический авторитет. Как древние императоры подписывались понтифекс максимус, так таковыми должно считать и теперешних императоров, как помазанников Божиих. Император, как помазанник Божий, украшен благодатью первосвященства.

А Вальсамон писал: «Императоры и Патриархи должны быть уважаемы, как учители Церкви ради их достоинства, которое они получили через помазание миром. Отсюда то происходит власть правоверных императоров наставлять христианские народы и подобно иереям приносить Богу курение. В этом их слава, что подобно солнцу блеском своего православия они просвещают мир с одного конца до другого. Мощь и деятельность императора касается тела и души человека, тогда как мощь и деятельность Патриарха касается только одной души. Император и Патриарх подобны молотильщикам на гумне; они как бы лопатой отделяют мякину от пшеницы или подобны крепким осям колесницы, или корабельным мачтам и парусам; частью через императорское благопопечение, частью через духовную власть они спасают мир».

Но такое воздаяние Кесарю Божиего получило отповедь еще несколько веков назад устами Максима Исповедника, Феодора Студита, а в XV веке устами Симеона Солунского. В порядке идей возвеличения императора последний становится необходимым членом Церкви, как страж ее, Экдик, Эпистимонарх.

Действительность Византийская увидела осуществление фактического цезарепапизма в XIV и XV веке, наравне с ростом силы самого канона.

Император – покровитель всех православных христиан. Патриарх Антоний.

Император вырастает в покровителя всех христиан. Патриарх Антоний в конце XIV века пишет в. к. Василию Димитриевичу: «Святой царь имеет великое значение для Церкви: он не то, что другие князья и мирские владыки, потому что от начала цари утверждали благочестие для всей вселенной; цари собирали Вселенские Соборы. Они утвердили и узаконили соблюдать те определения относительно правых догматов и христианской гражданственности, о которой гласят Божественные и священные каноны; они много ратовали против ересей; царские распоряжения вместе с соборными установили первенство кафедр архиереев, разделение епархий и распределение округов. Поэтому они пользуются великой честью и занимают в ней высокое положение. Ибо, хотя по Божественному попущению неверные и стеснили власть царя и пределы империи, однако же и до сего дня царь, поставляется Церковью по тому же самому чину и с теми же самыми молитвами, как и прежде, и до сего дня он помазуется миром и поставляется царем и самодержцем всех ромеев, т. е. всех христиан. По-видимому, где только находятся христиане, имя царя поминается всеми Патриархами, Митрополитами, Епископами, чего никогда не удостаивался никто из других князей или местных властителей». Этот документ чрезвычайно интересен, он констатирует идейный размах до идеи вселенскости империи на ряду с ее политическим падением, доведшим постепенно Византию до размеров ничтожного государства, которое едва находило воинов для защиты столицы. Византия оставила нам свое культурное наследство идей, не имея успеха в полном применении их на практике.

Причины неуспеха в применении на практике Византии идей защиты церковной независимости.

Основная ее идея – оцерковление государства – проводилась Церковью в лице иерархии и монашества, но сами эти силы не были здесь между собой в союзе, как на западе. Меж-

ду ними был антагонизм, о котором мы говорили при рассмотрении двух течений в понимании отношения канона к царской власти. Когда же монашеская партия победила в смысле влияния на замещение Патриаршего престола своими сторонниками (14 век), то представители ее в атмосфере Византийского Двора утратили то горение за исповедание истины и самопожертвование, которыми был силен Феодор Студит и его последователи, монахи Студийского монастыря (Троицкий. Арсений и арсениты, в Христ. Чт. 1872 г.); через что и идеалы их утрачивали силу; государственная же власть могла использовать раздор этот в свою пользу и окупать уступки со стороны закона в пользу канона уступками в пользу представителей самой императорской власти. Неуспеху в деле полного оцерковления императорской власти помогала и неясность понятий относительно состава ее прав в церковных делах. Если канон окончательно получил принципиальное преобладание над законом в Византийском законодательстве под влиянием Эпанагоги, каковое преобладание было признано не только такими императорами, как Алексей Комнен, но даже такими, как Исаак Ангел в конце XII века, сравнивавший себя с Богом, и Михаил Палеолог в XIII веке; то такой точности не было в признании объема прав самого императора в отношении к Церкви, что облегчало злоупотребления императоров на практике. Император Иоанн Комнен (Die Geschincte der Trennung. Пихлер B. I, 286-287) в XII веке писал папе Гонорию: «Два предмета в продолжении моего царствования признавал я совершенно отличными один от другого: один – это власть духовная, которая от Великого и Высочайшего Первосвященника, Князя мира, Христа Дарована Его апостолам и ученикам, как благо неизменное, через которое (благо) по Божественному праву они получили власть вязать и решить всех людей, а другой предмет, – это власть мирская, власть обращенная к временному по Божественному слову, власть заключенная в принадлежащей ей сфере. Эти две господствующие в мире власти, хотя раздельны и различны, но действуют к обоюдной пользе в гармоническом соединении, спомоществуя и пополняя одна

другую. Они могут быть сравниваемы с двумя сестрами Марфой и Марией, о которых говорится в Евангелии. Из согласного обнаруживания этих властей проистекает общее благо, а из враждебных отношений их проистекает всякий вред». А Исаак Ангел пишет в новелле: «Обстоятельно узнав канон (48 Трул. пр.), я познал в людях два важнейших дара верховного Божественного человеколюбия: с одной стороны помазание и достоинство царское, с другой священническое, происходящее из одного и того же источника для украшения и устроения человеческой жизни». Если тот же Исаак Ангел сравнивал императора с Богом, то отсюда ясно, как глубоко уже проникло в Византийское сознание признание различия между двумя порядками, государственным и церковным. Церковь устами Св. Василия Великого признавала обязанность государства защищать постановление Церкви, следовательно и признавать их. Его правило 1-ое гласило: «Государство должно защищать постановления Божии». В соответствии с этим и догма Византийского права, и лучшие представители царской власти признавали верховенство канона над законом и обязательность канона для царей, несмотря на те противоборствующие течения, которые выдвигали идею царя первосвященника вопреки святоотеческому пониманию. Мы скажем теперь о формах, в которых обнаруживалась и символизировалась идея оцерковления государства, идея, которая представляет одно из ценных достижений Византии, переданных ею и на Русь.

Формы, в которых проявлялась идея оцерковления государственной власти в Византии (преимущественно в Византийском придворном быту)

Идея оцерковления государства.

Мы должны остановиться на идее оцерковления государства. Идея эта противоположна ультрамонтанской идее, не говорим католической, ибо католичество и ультрамонтанство в вопросе о положении государственной власти в Церкви расходятся: в недрах самого католичества Епископ

Боссюет в XVII веке дал на время силу тому, что называется галликанством[18], поэтому мы говорим об ультрамонтанстве. В ультрамонтанстве сама Церковь известным образом материализуется в своих целях и стремлениях и приражается к чуждым ее природе стихиям и легко может переродиться сама в государство. В идее же оцерковления государство само приобщается к целям церковным и призывается, как к недостижимому идеалу, к превращению в Церковь. Процесс этот, призванный обнимать все стороны государственной жизни, может быть наблюдаем в разных сферах жизни Византийского государства, особенно после IX века. В это время устанавливается в гражданском законе обязательность церковного венчания для признания брака, и условия для вступления в брак заимствуются из канонов; в это время вводится венчание императоров, бывшее сначала только гражданским обрядом, которое принимает все более церковные формы, и в него вливается такой смысл, что императорский сан превращается в священный сан. Оцерковление захватывает всю жизнь народа; процесс этот не всегда явно заметен, но от этого не становится менее действительным. Он особенно действен в быту и более виден тому, кто изучает не только церковную и гражданскую историю, а именно повседневный

---

[18] Вот эти положения о вольностях Галликанской Церкви 1682 года. Que le rape n'a nulle auiorité sur les choses temporelles; qu'il ne peut ni directement ni indirectement déposer les rois; 2) Que les décrets de Constance sur l'autorité des conciles gardent toute leur force et toute leur vertu; 3) Que le souverain pontife nepeut gouverner l'Eglise que suivant les canons et qu'il ne peut notamment porter atteinte aux constitutions et aux droits reconnus de l'Eglise gallicane; enfin que ses jugements en rnatiere de foi sont attaquables tant qu'ils n'ont pas été confirmes par le jugement de l'Eglise. (Debidour. Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat en France, p. 8). 1) Папа не имеет никакой власти над светскими делами; он не может ни прямо, И косвенно низлагать королей; 2) Постановления Констанцского Собора об авторитете Соборов сохраняют всю свою силу и значение; 3) Верховный первосвященник может управлять Церковью только в соответствии с канонами; именно он не может нарушать установления и признанные права Галликанской Церкви; его суждения в делах веры подлежат критике, поскольку они не утверждены решением Церкви.

быт. «Церковный историк и исследователь гражданской истории, говорит Ключевский, редко находит случай бросить взгляд на интересный и поучительный процесс перестройки гражданского общежития под воздействием Церкви, процесс, сокрытый под покровом явлений, далеких от предмета наблюдений таких историков. Церковный историк наблюдает человека в кругу его религиозных обязанностей; гражданский в те минуты, когда человек созидает общую жизнь народа и государства. Оба его выпускают из вида, когда он выходит из непосредственного ведения Церкви или уходит из дворца от общегосударственных интересов и жизни и погружается в поток гражданских (не важных для церковного историка) и личных (не важных для историка государства) интересов и отношений. Иное дело историк внешне-правовых учреждений Церкви или историк гражданского частного быта. Им приходится встречать явления, которые обнаруживают источник интересов, пружинами которых движется механизм гражданского общежития, те мутные источники: черствый эгоизм, инстинкт и иные, и вдруг их поражает звук иного порядка, раздавшийся среди рыночной суматохи. В купчей, закладной или духовной под юридическими формами прозвучит иногда нравственный мотив, из под хозяйственной мысли блеснет искра религиозного чувства, и тайная хозяйственная сделка озарится теплым светом, мертвая норма права оживает и перерождается в доброе житейское отношение. Здесь ряд откровений. Историк прочтет договор чисто гражданского характера и найдет, что для утверждения крепостной сделки ее утверждают не на неустойке, а на призыве Св. Покровительницы... Божьей Матери. В содержании завещания, в распоряжении о внебрачных детях он увидит, что писал его человек новых воззрений». Также, в Византии не мало таких актов должно было быть, когда весь ее быт был проникнут христианским законом, как о том свидетельствует историк этого быта, Скабалланович, в X веке (в статье, помещенной в Христ. Чтении за 1886 г.). Мы видим новеллу Алексея Комнена, где говорится, что неуместно запрещение церковного венчания для раба в хри-

стианском государстве, ибо в Церкви раб не ниже господина. Проф. И. И. Соколов (в Христ. Чт. за 1892 г.) приводит форму суда по одному из тяжких уголовных преступлений, по убийству. Описывается суд над убийцей, прибегнувшем к защите Церкви. Его судит суд из священников, имея перед собой не государственный кодекс, а Евангелие и каноны. Преступник просит на коленях прощения, и его приговаривают к 15 летней эпитимии, становя в разряд кающихся. В системе оцерковления Церковь ни в чем не отказывается от своих принципов, не вводит в свою систему государственной точки зрения, целей и средств, а сообщает свой дух государству, которое добровольно по христианскому долгу учится у Церкви и вводит ее принципы в свою жизнь, не вторгаясь туда, где учит и действует Церковь.

Отражение идеи pontifex maximus в быту и жизни Византийского императора.

То же оцерковление мы видим, наблюдая представителя царской власти в его дворце. Мы видим, что оцерковление коснулось и его; он связан каноном; в своей государственной деятельности и личной жизни он венчается на царство в Церкви, венчает царицу, царевича, царевен. Он принимает перед Церковью обязанность исповедания веры и подчинения ее правилам; но вследствие недостаточного оцерковления его сана и проникновения его духом Церкви, он восхищает на себя часто не принадлежащее ему, стремясь иной раз к роли первосвятителя и законодателя во внутренних делах Церкви. В действительности император, хотя и чин Церкви, но не верховный чин – pontifex maximus, а подобен дьякону в Церкви, не имеющему, благодати учительства, и следовательно и прав законодательства во внутренних церковных делах. Но слишком сильно на практике влияние идей pontifex maximus'а. Странным, может быть казалось: первого человека в государстве ставить не на первое место в Церкви, и стражу Церкви эпистимонарху дается в быту положение, вовсе не вытекающее из положения охранителя прав Церкви.

Идея охраны Церкви императором на соборах.

Об этой охране прав Церкви говорит и соборное правило: так Карфагенское правило 104 говорит: «Царскому человеколюбию предлежит пещися, чтобы Кафолическая Церковь, благочестно Христу их возродившая и крепостью веры воспитавшая, была ограждена их помышлением царским. Посему и подобает просити, да распространят и утвердят законы охранения Церкви, дабы, по крайней мере, сим страхом от наветов на Церковь, от произведения расколов и от еретического безумия удержаны были люди, отлагающие помышление о вечном наказании». И в других правилах Карфагенского Собора употребляется выражение: «Подобает просити благочестивых царей, да благоволят учинити». Это понятно, ибо, живя в условиях земного существования, Церковь не может не быть заинтересована в ограждении своего внешнего правового положения. Но в охране прав Церкви вовсе не заключается право на верховенство во внутренних делах Церкви, как это было у pontifex maximus. Идея pontifex maximus воскресала в иные эпохи, выражаясь во вмешательстве императоров во внутренние дела Церкви. Особенно при назначении и смещении патриархов; влияла она и на их бытовую обстановку, как это мы сейчас увидим. Византийские придворные церемонии выражают идею, которую имели о власти императора Византийского в иные эпохи, особенно после Патриарха Фотия, и потому мы дадим их несколько подробное описание, которое оттенит и различие ее с идеей Московского царя, выраженной также в своих придворных церемониях.

В своем дворце император получает те же Божественные почести, которые имел Divus Август, Кесарь Римский. Его видоизмененная христианским строем жизнь течет по известному ритуалу, и в его дворцовых выходах на больших празднествах мы видим, как обряды отразили здесь особенно наглядно понимание величия царской власти. Эти обряды записаны императором Константином Порфирородным в XI веке в его сочинении «De ceremoniis aulae Byzantinae» и

изучены профессором Беляевым, у которого мы и почерпаем их из его сочинения «Byzantina».

Праздничные выходы Византийских императоров.

Читая очерк праздничного выхода Византийского царя в храм Св. Софии во времена расцвета придворного блеска в XI веке, мы видим, с одной стороны, ту же адорацию древне Римского императора в новых христианских формах, а с другой стороны, иллюстрацию положения императора в Церкви как священного чина. Церемонии выходов необыкновенно пышны. В каждый такой праздничный выход ранним утром все чины собираются в Большом Императорском Дворце и располагаются в тех помещениях, где надлежало им приветствовать царя по пути его шествия в храм Св. Софии. Все чины облекались в установленные в соответствии с праздником одежды. Когда все приготовлено к выходу, император выходил из внутренних покоев в золотую палату, где облачался в золотом обшитый плащ и в сопровождении некоторых чинов отправлялся в проход 40 мучеников, где ему поклонялись и приветствовали его собравшиеся чины кувуклия, которые присоединялись к свите императора и шли с ним дальше во дворец Дафны, по пути к коему императора встречали и приветствовали высшие сановники и чины царской свиты и охраны. Предшествуемый этими чинами император заходил в дворцовый храм Пресвятой Богородицы, брал восковые свечи у препозита и с зажженными свечами в руках совершал троекратный поклон и молился. Отсюда император отправлялся в дворцовый храм Св. Троицы, где также молился и совершал три поклона со свечами в руках. После этого император заходил в крестильницу во Дворце Дафны, молился там перед стоявшими тремя крестами и давал знак препозиту, а тот кувикуляриям, чтобы они перед крестами поставили свечи. Отсюда император входил в тронную палату Дафны, где его приветствовали находившиеся там чины, заходил в дворцовый храм Св. Стефана, где также молился с зажженными свечами в руках и поклонялся кресту Св. Константина Великого. Крест этот вместе с жезлом Моисея несли

впереди императорского шествия во храм Св. Софии. Помолившись тут, император уходил в прилегавший к храму покой, где ждал того момента, когда от Патриарха из храма Св. Софии придет референдарий с докладом о ходе службы в храме Св. Софии. Референдарий входил в состав Патриаршего синклита; его обязанность доносить императору известия от Патриарха о ходе церковной службы и доносить Патриарху о ходе придворных обрядов, когда они имеют отношение к Патриарху. Здесь в покое император снимал плащ и скарамангий и облачался в дивитисий, который в IX—XI веке составлял необходимую принадлежность царского парадного облачения. После доклада препозита о прибытии Патриаршего референдария с известием о ходе службы, император направлялся в октогон, препозит же восклицал: «Веститоры». Здесь император облачался в хламиду, после чего препозит восклицал: «Повелите», и веститоры уходили. В октогоне с императором оставались только чины кувуклия; препозит брал корону, принесенную в ларце, и надевал ее на императора, Сопровождаемый и предшествуемый чинами кувуклия император в полном облачении шел в Августей, где его ожидали другие чины. Пройдя среди них к двери, ведшей из Августея в его портик, называвшийся Золотой Рукой, император останавливался и мыл руки в рукомойнике, который ему подавался. Здесь и в ряде дальнейших обрядов мы встречаем прототип обрядов, дошедших до нас в архиерейской службе; более же полно эти обряды сохранены при выходах Римского папы, восприявших несравненно более полно церемониалы Византийского двора. Ибо Римские папы присвоили вместе с светскими владениями в VIII веке, в силу, может быть, исторической необходимости, царские прерогативы и окружили себя царским двором и этикетом. Так даже обычай целования туфли папы ведет свое начало от целования Византийских императоров в ногу.

После омовения рук император входил в портик Золотой Руки, где происходил первый прием высших чинов: император занимал особое возвышенное место; сзади по сторонам его в определенном порядке стояли чины кувуклия, а также

почетная стража. По знаку императора препозит становился перед ним, кланялся ему и, обернув руку хламидой, делал знак одному из остиариев, стоявших с золотыми жезлами, чтобы он вводил сановников. Сановники вводились по отделам, по чину и рангу должности. Они падали ниц перед императором, если это было не воскресенье, и становились на свои места с двух сторон, образуя перед императором два ряда. Проф. Беляев полагает, на основании изучения этой расстановки по сочинению императора Константина Порфирородного «De ceremoniis aulae Byzantinae», что расстановка духовных чинов при соборном служении более или менее скопирована с расстановки чинов царского синклита, ибо состав Патриаршего синклита во многом напоминал царский синклит, и Церковь усвоила много подробностей в своих обрядах из придворных обрядов, которые она застала уже готовыми и сформировавшимися. Когда все чины, поклонившись императору, занимали свои места, препозит, сделав императору обычный поклон, возглашал: «Повелите». Все чины провозглашали: «На многие и счастливые времена да продлит Бог праведное Ваше Царство». После этого возгласа все чины шли в следующее дворцовое помещение – в онопод в том порядке, в каком стояли перед императором: младшие чины впереди, дальше от императора, старшие ближе к нему. К чинам, вошедшим в онопод вместе с императором, присоединялись чины, стоявшие здесь с царским оружием, и другие. Император, войдя через медную дверь в онопод, становился на высоком пороге этой двери, чины же при появлении императора падали ниц, и после возгласа «повелите» восклицали: «На многие счастливые годы да продлит Бог Царство Ваше». Возглас этот произносил здесь церемониарий по знаку препозита, получавшего знак от императора. Проф. Беляев говорит, что в оноподе этот возглас произносился всегда церемониарием, а не препозитом и силенциарием, как в других помещениях: также при архиерейском служении возгласы и ектении говорятся поочередно священниками и дьяконами в иерархическом порядке. После провозглашения многолетия императору, все собрав-

шиеся в оноподе чины шли в консисторий, причем одни шли через правую и левую боковые двери, другие через среднюю дверь. Войдя сюда, чины становились в иерархическом порядке в два ряда перед возвышением, которое занимал император. Впереди стоявших чинов находился жезл Моисея, принесенный из храма Св. Феодоры, и крест Св. Константина из храма Св. Стефана. Когда император становился на возвышение, все чины повергались перед ним ниц; тогда препозит по мановению императора делал, после поклона ему, знак одному из силенциариев, и силенциарий, поклонившись императору, возглашал: «Повелите». Чины произносили: «Да продлит Бог Царство Ваше на многие счастливые годы», после чего направлялись к выходу из консистория и переходили в триклиний кандидатов, где императора ожидал клир Храма Господа с кадилом и ризничий с крестом, подносивший его для целования. Отсюда император, предшествуемый синклитом и сопровождаемый кувуклием и телохранителями, отправлялся в помещение первой школы, где три раза поклонялся, имея зажженную свечу в руке, серебряному кресту, после чего шел в палату экскувитов со всем синклитом, кувуклием и телохранителями. Тут стояли в два ряда знаменоносцы с знаменами и певчие, которые при входе императора в палату пели особые песнопения по-латыни, в соответствии с праздником. В праздник Рождества они пели: De Maria Virgine natus est et Magi de Oriente cum munerilus adorant, после чего следовал припев: Christus Deus noster conservet imperium vestrum per multos annos et bonos.

Встречаемый и провожаемый соответствующими празднику песнопениями и многолетиями, император со знаменами впереди, предшествуемый синклитом, направлялся в лихны, поклонялся трижды со свечами в руках стоявшему там серебряному кресту и становился так, что, окруженный кувуклием и телохранителями, он был видим собравшимся в трибунале: димам ипподрома, послам, знатным иностранцам, городским цехам, представителям города. Перед тем, как император становился в лихнах на свое место, певчие

димы Венетов, если выход был в праздник Рождества Христова, пели: «Звезда солнце предвещает в Вифлееме Христа, восшедшого от Девы». Когда император становился на свое место, церемониарий подводил к нему доместика школ, который падал ниц и подносил ему ливелларий. Император принимал его, а члены димы Венетов пели многая лета. Певчие: «Многия Вам времена, Божественное Царство», и димоты трижды повторяли это. Затем певчие: «Многия Вам времена служители Господа»; члены дима Венетов трижды повторяли «многия времена». Снова певчие пели: «Многия Вам времена, самодержцы Римлян», а члены того же дима повторяли «многия вам времена». Наконец певчие пели: «Многия вам времена с Августами (императрицами) и багрянородными» (детьми). Члены дима Венетов возглашали: «долголетним содеет Бог святое царство Ваше». Во время пения многолетия доместик школ стоял перед императором и трижды осенял его крестным знаменем, когда пели певчие дима Венетов. Для осенения императора крестным знаменем доместик обвертывал руку концом своей хламиды. Так происходил прием императора и в другие праздники, с тем отличием, что песнопения, когда император подходил к своему месту в лихнах, изменялись соответственно празднику. Таких приемов на пути шествия императора в храм Св. Софии было несколько. Четыре партии ипподрома, которые встречали и провожали императора славословием и многолетием, являлись представителями народа. По совершении этих приемов, император с синклитом в предшествии знамен вступал в храм Св. Софии через Красные Ворота. Войдя в них, император заходил в нишу, закрытую завесой, где препозит снимал с него корону. Отсюда император входил в нарфекс, где у самых входных дверей его ждали все священнослужители с Патриархом во главе, который держал крест, архидиакон же нес Евангелие, а некоторые из дьяконов кадила и светильники, так как император входил в Церковь за литургией во время малого входа. Войдя в нарфекс, император прикладывался к Евангелию и кресту, после чего император и Патриарх кланялись и приветствовали друг друга. Патриарх кадил

императора, который целовал Патриарха и, взяв его за правую руку, направлялся с ним к царским вратам, ведщим из нарфекса в храм. Здесь император останавливался, Патриарх читал входную молитву, и император, имея в руках свечу, совершал троекратное поклонение перед царскими вратами. По произнесении входной молитвы и положенных возгласов, после пения: «Приидите, поклонимся», император отдавал свечу препозиту, прикладывался к кресту и Евангелию и, взяв опять Патриарха за правую руку, проходил мимо амвона на солею; императору и Патриарху предшествовали служившие с Патриархом духовные чины, шествовавшие посреди чинов царского синклита и собравшегося в храме народа. Совершался малый вход. Знамена гвардейских отрядов, несенные впереди процессии, ставились в храме перед солеей с обеих сторон, а римский скипетр и другия императорские знамена расстанавливались на солее; крест же Св. Константина вносился в алтарь. Когда император с Патриархом проходили мимо чинов, чины хором провозглашали многолетие императору: «Да продлит Бог святое царство Ваше на многие и долгие времена». Взойдя на солею, император и Патриарх подходили к св. вратам, Патриарх прикладывался к ним и входил в алтарь; император же становился перед входом в алтарь, брал от препозита свечу и с нею в руке совершал троекратное поклонение перед святыми вратами, после чего возвращал свечу препозиту, и, входя в алтарь прикладывался к святым вратам, которые придвигал к нему Патриарх или один из Митрополитов или Архиепископов. Войдя в алтарь, император шел к Св. Престолу, прикладывался к его покрову, подносимому Патриархом, брал у препозита принесенные в дар воздухи, расстилал их на св. престоле и ставил на них принесенные в дар храму чаши, блюда и др. посуды, прикладывался к чашам, блюдам и св. пеленам Господним, которые подносил ему для целования Патриарх, и клал на разостланных платах мешочек с деньгами, так называемый апокомвий. После этого император с Патриархом, кадя, обходил престол, входил в алтарную нишу, где находилось серебряное вызолоченное Распятие, мо-

лился перед ним со свечою в руках, прикладывался к нему, брал у Патриарха кадило и кадил Св. Распятие. Затем император прощался с Патриархом, причем оба они кланялись друг другу и целовались, уходил в мутаторий, где император слушал Божественную службу. Иеромонах Иоанн указывает, что почти все молитвы, встреча Епископов, идущих для совершения литургии, совпадают с подробностями встречи императоров с Патриархами по описанию их императором Константином Порфирородным. В мутатории император снимал хламиду и стоял без нее до большого выхода. При нем в мутатории оставались только высшие чины кувуклия. Когда же приближалось время перенесения Св. Даров с жертвенника на престол, церемониарий через препозита докладывал императору. Император облачался в хламиду и шел с чинами кувуклия через правую сторону храма за амвон, в предшествии знаменоносцев и чинов синклита, которые, подходя к амвону, становились в два ряда, так что император проходил между ними. Между амвоном и царскими вратами стояли вышедшие из алтаря священнослужители с Св. Дарами в ожидании императора. Здесь же находился подсвечник с зажженной свечей, который перед Св. Дарами до св. врат должен был нести император в качестве депутата и дефензора Церкви. Поклонившись Св. Дарам и приняв от депозита подсвечник, император, предшествуемый знаменоносцами и чинами синклита, начинал великий вход. За императором священнослужители несли Св. Дары и священные предметы. Подойдя к солее, чины останавливались; знамена, бывшие ранее на солее, вносились туда же и расстанавливались по обеим сторонам солеи. Император с подсвечником в руках сходил на солею и становился перед алтарем, отдав светильник препозиту. Св. врата в это время открыты, и в них, ожидая Св. Дары, стоял Патриарх, за императором на солею входили священнослужители. Архидиакон кадил императора, Патриарха, св. престол, после чего Св. Дары вносились в св. врата, где их принимал Патриарх. Священнослужители, проходя мимо императора, при входе в св. врата возглашали: «Царство Ваше да помянет Бог во

Царствии Своем всегда, ныне и присно и во веки веков». По окончании входа священнослужителей в алтарь, император и Патриарх кланялись друг другу и прощались. Патриарх шел к св. престолу, а император отправлялся по правой стороне солеи в мутаторий с чинами кувуклия. Сняв хламиду, император оставался в мутатории до времени целования любви. Когда наступало время для целования, Патриарх посылал к императору референдария сообщить об этом ему через церемониария и препозита. Снова император надевал хламиду и шествовал, в сопровождении чинов кувуклия и чинов синклита, к солее и останавливался у алтарной преграды на том месте, где был переносный столик, так называемый антиминс, с которого потом Патриарх причащал Св. Таин императора. Когда император подходил к алтарной преграде, Патриарх выходил из алтаря и совершал целование любви с императором; за Патриархом подходили к императору для целования высшие духовные чины. Затем император отходил от алтарной преграды и совершал целование с чинами своего синклита. Они подводились рефендиарием, кланялись императору в землю (кроме праздника Пасхи, когда преклонение совершалось до колен), затем император опять удалялся в мутаторий, где оставался до Св. Причащения. Ко времени причащения, в том же одеянии и в том же сопровождении, император шел опять на солею, где останавливался Перед алтарем у столика, на котором Патриарх ставил вынесенные из алтаря Тело Христово на дискосе и Кровь Христову в чаше. Император приобщался под обоими видами раздельно по чину священническому. После причащения император удалялся в мутаторий, снимал хламиду и переходил в прилегавшую к мутаторию палату, где он вкушал завтрак вместе с 12 или 14 сановниками. Это было остатком древнехристианской трапезы любви, сохранившимся только для императора; по окончании завтрака все вкушавшие вставали; препозит возглашал «повелите», пелось многолетие и все удалялись. Император после ухода их облачался в хламиду, приглашал Патриарха, который кланялся императору, целовал его и беседовал. Оба они, сопро-

вождаемые чинами кувуклия, отправлялись в помещение Св. Кладезя. На пороге двери в Св. Кладезь император раздавал кошельки с деньгами низшим церковнослужителям и бедным. После раздачи денег император и Патриарх входили в Св. Кладезь и здесь в нише, задернутой завесой, Патриарх возлагал на императора корону и вручал ему просфору и флакон с освященным благовонным маслом. Император же давал Патриарху апокомвий; после чего император и Патриарх кланялись друг другу, целовались и расходились; Патриарх возвращался в храм, а император во дворец. Когда Патриарх возлагал корону на императора, певчие партии Венетов исполняли те же песнопения, которые пели перед входом императора в лихны. Когда император, простившись с Патриархом, входил в прилегавший портик и становился на обычном месте, певчие произносили: «Добро пожаловать, защита Троицы», и следовали затем те же славословия и многолетия, которые пелись певчими при встречах императора на пути шествия в храм Св. Софии. Приведенное описание из книги Беляева и книги Преосв. Саввы: «Московские цари и Византийские базилевсы» лучше всего иллюстрирует церковное положение Византийского царя. А славословия, так называемые актологии, очень характерны для представления о величии Византийского императора.

В день Крещения Господня певчие пели: «Крестившийся в водах Иордана и главу преклонивший смиренно Предтече времена Ваши умножит с царицами и багрянородными». В Крещение на 3-й глас пели: «Просвещающий в Духе Святом крестился водою земно и свет крещения даровал людям. Но сие совершивший Христос по человеколюбию повелевает, чтобы Ваша Царская Держава была счастлива на благо Римлян, и чтобы Вы царствовали ряд годов непрерывно,» и еще: «Главы драконов в волнах Иордана сокрушивший под ногами Вашими сокрушит главы варваров. Боговенчанные владыки, Троица Пресвятая победы Ваши умножить».

В день Пр. Троицы певчие пели: «Бог Дух днесь явися апостолам в языках огневидных и Вас, боговенчанные благодетели, порфирой и венцом прославивший, Своим

Божественным хотением определил, чтобы Вы царствовали достойно Римлян. Слава Богу, венчавшему Вас во спасение Римлянам». Во время выхода императора Никифора Фоки в Троицын день по сообщению Люитпранда по случаю его особых заслуг певчие пели сверх положенного: «Вот грядет утренняя звезда, восходит заря, отражает лучи солнца, бледная смерть... Никифор Владыко,» а потом пели: «Владыке Никифору многия лета; ему поклоняйтесь и его почитайте, ему преклоняйте свои выи».

В день Рождества Христова пели: «Небо звезду посылает, указывает путь магам в Рождестве; земля приготовляет пещеру, чтобы принять Творца всех. Но Сам Принявший нашу плоть от Девы Ваше Боговенчанчанное царство сохранит в порфире».

В день Святой Пасхи: «Крест и смерть потерпевший Христос сошел добровольно во гроб и, сокрушивши двери ада, Божественной Своей властью всем воскресенье обновляет от века умерщвленным. Тварь днесь празднует двойную Пасху спасения, видя, что скипетр Ваш, Владыка, поднимается с воскресением Христовым».

При переходе царя в трибунал из палаты школ в день Рождества: «Всей твари Исполнитель (Совершитель) и Владыка совершает несвойственное Ему уничижение воплощением за нас, чтобы наполнить горний мир (т. е. небесный) членами, взятыми из нашего нижайшего (т. е. земного) рода. Сам Жизнедавец возвысит род Ваш, Владыки, во всей вселенной, языки все покорит, чтобы они, как маги, приносили дары Вашему царству».

Или в Крещение: «Крещенный ныне дланью Предтечи, страшной дланью Своей провозглашает Вас царями, благочестивые благодетели и помазанниками покажут Вас вселенной, ибо, освятивши крещением, елеем истления крестит (ваше) царство, спасение даруя Римлянам, великую помощь и славу царскую».

Или в Пасху: «Обновляется днесь естество человеков, чудо из тления преобразуемое в нетление облекается в одежды прежней славы, уже неудержимое больше смертью. Ибо

имеющее державу смерти собезначальное и собезконечное Отцу Слово, разрушивши чертоги ада, разрешило узы тленных, всем даровав свободу. Оно и державу Царства вашего сохранит на славу, гордость и спасение Римлян».

Из актологий этих видно, что царь Византийский сознается, как царь вселенский; он, ведь, единственный в мире царь, единственный помазанник Божий, не то, что все другие; он царь, стоящий на страже Церкви и входящий в ее Иерархический чин, причащающийся раздельно под двумя видами, кадящий в Церкви, входящий в алтарь через средние врата, занимающий в чине богослужения определенное положение среди иерархии и соучаствующий по чину в ее богослужебных актах. Мы его видим и в положении учащего: так в понедельник первой недели поста во дворце в Магнавре он увещает все чины «проводить в чистоте и страхе Божием всесвященную и святую четыредесятницу». Особенно характерно участие царя в церемониях в вербную субботу и воскресенье.

Византийский базилевс и Московский царь воплощают разные идеи.

Эта церемония особенно оттеняет различие между Византийским базилевсом и Московским царем, контрастируя представления и идеи, связываемые с их саном. Мы увидим ниже, что, при всем сходстве с Византийским царем, несмотря на общий, признаваемый у них библейский источник их власти, Византийский базилевс и царь Московский воплощают в своем обиходе различные христианские идеи. В церемонии в неделю Ваий Византийский император затемняет собой фигуру Патриарха. Мы не будем описывать во всей подробности этой церемонии, едва ли не превосходящую по торжественности и количеству участников и по их торжественности одеяний, вышеупомянутые императорские церемонии выходов в храм Св. Софии, но обратим внимание на некоторые ее особенности. В вербную субботу не Патриарх, а император раздает лично всем чинам ветви финиковых пальм и серебряные кресты. А в вербное воскресенье

император, не Патриарх, принимает кресты и символ веры от всей огромной массы чиновников, сидя на троне в роскошном царском парадном одеянии, окруженный высшими чинами империи. По мнению проф. Мансветова, это – отголосок древнего обычая, по которому готовящиеся к крещению в вербное воскресение, начинали учить символ веры, чтобы потом произносить его перед принятием Таинств. Император, не Патриарх, проверяет в Византии верование своих чинов. В процессии крестного хода в этот день он затеняет лицо Патриарха; он не только участник этого крестного хода, но активно участвует, по пути заходя в придворные храмы, в богослужении, произнося ектении; а раздача им крестов в награду за подвиг поста знаменует в нем ревнителя веры. Всюду в этих церемониях на первом плане – особа императора, соединяющего в себе не только светскую власть и положение духовного чина, но и проявляющего духовную власть.

О значении выходов Византийских императоров Суворов (Византийский папа, 137 стр.) говорит, «что они указывали на стремление императоров дать выражение духовному характеру императорской должности и едва ли уходили в глубь истории Македонской династии». Они и возникли в связи с мерами императоров противодействовать влиянию западных идей и событий западной истории IX века, усиливших политическое значение папства (восстановление Папой Западной империи в лице Карла Великого, взгляд на коронование, как на сообщение законности власти императора). Насколько это стремление превышало всякую меру, свидетельствует сообщаемый Суворовым факт из послания Патриарха Николая Мистика к Римскому Папе о повенчании императором Львом VI себя самого с Зоей Карбонопсиной. Лишь неуверенный в правильности такого венчания, где император был одновременно и священником, и женихом, император приказал своему придворному священнику совершить добавочное богослужение. Означенное стремление императоров к защите императорской власти вызывалось идеей перенесения прав с Римского Папы на Константинопольского Патри-

арха, выраженной впервые (по совету Патриарха Фотия) в послании императора Михаила III к Папе.

Эти придворные церемонии, проистекая из воззрения на царя, как на орган, призванный устроять на земле не только юридический порядок, но и царство Божие – царство справедливости и правды, возвеличивая особу царя, в свою очередь могли содействовать увеличению и его полномочий без достаточного различения по существу того, к чему призван император, как глава земного союза государства, и к чему он призван, как член Церкви. Этому смешению способствовала и теория Вальсамона и болгарского Епископа Димитрия Хоматина, дававшая императору в Церкви все права архиерейского сана, кроме одних богослужебных прав этого сана. Отсюда проистекало и то, что император стремился иногда присваивать себе то несоответствующее ему право на участие в церковном законодательстве, то право на смещение и назначение Патриархов, то просто приравнивал себя к Божеству, как делал император Исаак Ангел. Что названные права не могут входить в число императорских полномочий, на это в общих чертах уже указывали глубокие и вдохновенные мыслители, о которых мы упоминали раньше (Феодор Студит, Иоанн Дамаскин и др.). На это дает тот же ответ и современная каноническая наука, анализирующая понятие церковной власти и ее полномочий. Если государство не признает себя всевластным в смысле языческом или в смысле неоязыческих теорий государственного суверенитета, как власти безграничной, если государство признает существование Христианской Церкви и готово не отнимать у нее права ее на свободное существование, то оно и не может покушаться на ее внутренние полномочия, вытекающие из Божественного посланничества, как бы ни было высоко положение императора в государстве: права же законодательства в Церкви implicite заключаются в полномочиях на учение, данное Христом Апостолам при отправлении их на проповедь и в их лице их преемникам, равно и права на высшее управление в Церкви осуществляется Собором Ар-

хипастырей, как то установило Апостольское предание уже самым фактом Апостольского Собора.

Формы, в которых церковное сознание в Византии допускало участие императора в замещении Патриаршего престола

Несмотря, однако, на высоту императорского сана в Византии, и на все злоупотребления носителей его, в ее законах и обычаях всегда была живой идея, что Царство Божественной правды не под силу создавать одному императору, и на помощь ему в его проведении, как руководящий светоч, должен был приходить тот, кто явился, по выражению Эпанагоги, живым образом Христа, словом и делом живописующим истину, это – Патриарх.

Положение Патриарха в Византийском государственном строе и участие царя, как экдика Церкви, в его избрании.

Оставляя в данный момент в стороне чисто церковные задачи Патриарха, мы посмотрим на то положение, которое он призван занимать в Византии не в Церкви, а именно в строе самого государства. Здесь основное внимание приходится обратить на то участие, которое принимает в Византийском праве император, как глава государства, при выборах Патриарха, а также на один институт, который унаследован был и Русью – именно право печалования Патриарха. Хотя последнее относится больше к правам Патриарха, но оно внутренне настолько связано с идеей императорской власти, что, говоря о последней, нельзя не говорить о том, что составляло дальнейшее развитие и дополнение вложенной в нее идеи – (оцерковление). Что касается избрания Патриарха, то именно в этом сложном процессе иллюстрируется теория симфонии Церкви и государства, поскольку она должна определять и взаимоотношения двух глав этих союзов. Царь и Патриарх считались необходимыми частями политии, благополучие которой зависело от их единомыслия во всех отношениях. Не

касаясь тех искажений, которые на практике создавала иногда государственная власть в смысле воздействия при замещении Патриаршей кафедры, мы имеем в виду указать, как de jure происходило избрание Патриарха. Процесс этот описан подробно в исследовании И. И. Соколова «Избрание Патриархов в Византии от половины IX до половины XV века». Принцип симфонии властей требовал, чтобы деятельность царя в отношении к Церкви происходила в единомыслии с властью церковной, и чтобы царь, в качестве эпистимонарха Церкви, содействовал скорейшему избранию Патриарха тем более, что в Византии не было института местоблюстительства Патриаршего престола, и мы видим, что Византийское право давало царю участие в разных стадиях того сложного процесса, который составлял создание нового Патриарха; само по себе это участие в формах Византийского права не противоречило правам Церкви, которая нуждалась в этом содействии ради общего мира и благословляла это участие. Царь признавался Церковью ее эпистимонархом и, в качестве такового, должен был заботиться о лучших условиях ее существования; кроме того, Патриарх имел огромное влияние на общественно-политическую жизнь страны, постоянно находился в сношениях с царем, участвовал в избрании царя; поэтому и царь не мог не принимать участия в этом избрании, и оно выражалось в разных фазах этого процесса. Еще до начала избирательного процесса, когда в обществе шла борьба за то, чтобы фиксировать внимание Архиереев на том или ином кандидате, в этом отыскании кандидатов принимал участие и царь. Участие мирян в этом нельзя называть участием в избрании; здесь не могло быть и речи об идее делегации власти от народа; эта идея была чужда и канонам, и Византийскому церковному сознанию. Собор 869 г. в 22 пр. запретил императору и светским начальникам участие в прямом избрании Патриарха, так как это принадлежит только Собору Епископов; находясь на Соборе, светские начальники должны были сидеть молча и ожидать, когда состоится избрание; также исключался от этого и народ; право мирян заключалось только в пропаганде своих кандидатов,

чтобы привлечь к ним внимание Архиереев избирателей и царя.

Подробное описание этого процесса необходимо для правильного понимания участия в нем царя и ради избежания неправильных выводов о положении Византийского царя в Церкви. Характер этого участия показывает, что базилевс в нем выступал только как глава империи, а не как власть, назначающая Патриарха – главу Поместной Церкви.

Самый процесс избрания состоял из семи фаз: 1) избрание Архиереями на Соборе трех кандидатов, 2) утверждение одного из них царем, 3) малое извещение избранного, после чего наступало, 4) великое наречение по определенному церковному чину от лица Церкви, 5) придворный обряд προβλησις, т. е. признание со стороны царя нареченного в государственном положении, которое давало Патриарху Византийское государственное право, 6) хиротония, если нареченный не имел Епископского сана, и 7) интронизация, т. е. возведение на Патриарший престол. Царь принимал главное участие в первой, второй и пятой стадии, в остальных стадиях его участие не имело существенного значения. В первой стадии его участие выражалось в том, что он, за отсутствием в Византии института местоблюстителя Патриаршего престола, выступал по обычаю, одобренному самой Церковью, в качестве формального инициатора по созыву Архиерейского Собора на предмет избрания Патриарха. Симеон Солунский пишет: «Царь, как экдик Церкви, издревле имеет от Божественных отцов полномочия собирать для этого освященный Собор Архиереев. И это есть древний обычай, чтобы Архиереи не собрались сами по себе, дабы не произошло разделение и не было беспорядков. Базилевс выступал перед Архиереями с своим повелением об избрании Патриарха в силу того, что он был экдик Церкви, т. е. ее защитник и ходатай, на обязанности которого лежало охранять внешнее благосостояние Церкви от посторонних вторжений. Это полномочие царя не было восхищено силой своей, но было издревле вверено ему святыми отцами, т. е. самой же Церковью». История показывает, что базилевсы со-

бирали даже Вселенские Соборы по желанию предстоятелей Церкви. Достоинство Церкви и ее свобода от этого не страдали, ибо цари выражали здесь свою заботу о Церкви и действовали в согласии (симфонии) с церковной властью и в пределах тех полномочий, которые им вверялись Церковью. Эти же полномочия царя выражались и в его повелении Архиереям устроить Собор для избрания Патриарха. В этом архиерейском избрании был центральный пункт в деле избрания Патриарха. Уклонение от составления этого Собора со стороны императоров осуждалось общецерковным сознанием. Царская грамота созывала Митрополитов и напоминала, что им надлежит подавать голоса, руководясь древним церковным чином и обычаем; следовательно, сама грамота признавала, что акт избрания Патриарха выражает волю царской власти и является благодатным воздействием Святого Духа и делом самой Церкви в лице ее высших служителей Иерархов. Царь не мог вмешиваться в избрание, происходившее под руководством хартофилакса, и о результатах которого он оповещался как эпистимонарх, экдик Церкви, который в силу требуемой симфонии между обеими властями, должен был выразить свое суждение в следующей стадии, когда ему надлежало выбрать одного из трех кандидатов, уже избранных Собором. Если ни один из них не был угоден, базилевс мог предложить своего кандидата, и об его пригодности снова свободно решал Архиерейский Собор, имея возможность и не соглашаться. Право царя не нарушало принципиально свободы Архиерейских выборов и основывалось на том, что Патриарх занимал не только положение в Церкви, но был участником политической жизни. Симеон Солунский гарантирует правильность взаимоотношений царя и Собора тем, что 1) царь получал благодатную хризму, 2) унаследовал право избрания издревле от своих отцов и 3) выбирал из числа кандидатов, уже признанных Собором Архиереев достойными. Акт избрания царя рассматривается, как акт Божественной воли, сказывающейся через Помазанника Божия, в основе деятельности которого, как руководящая идея, лежит идея правды, которая, по определению Византийских памятников (Эпанагоги, Базилик, Синтагмы

Властаря) есть твердая и постоянная воля, каждому определяющая соответственное право. Симеон Солунский говорит: «Ему, как помазанному царю, издревле предоставлен отцами выбор одного из трех, ибо они уже избраны Собором, и все трое признаны достойными Патриаршества. Царь содействует Собору в его деяниях, как помазанник Господень, сделавшийся защитником и слугой Церкви, так как он во время помазания дал обещание в этом содействии. De jure не может быть и речи о произволе царя в акте избрания Патриарха и о посягательстве на права и свободу выбора». «Если же были факты неправильного избрания, говорит И. И. Соколов, зависевшие от произвола и насилия Византийских царей, которые по мотивам субъективного и династического свойства производили давление на Собор Архиереев и различными способами склоняли их избрать представителем Церкви лиц угодных базилевсам, но не соответствовали потребностям церковной жизни, то все такие факты были исключением в отношении к нормальному ττάξις'у (порядку) избрания Патриархов, и на основе их нельзя делать заключения принципиального свойства». Как явления исключительного порядка, случайные и уклонившиеся от господствовавшего и традиционного типа избирательного процесса, такие факты признавались ненормальными, осуждались современниками и служили всегда реальным мотивом для восстановления в Византийской церковной жизни симфонии взаимоотношения государства и Церкви, поскольку она касалась избрания Патриархов, дабы на будущее время руководиться в деле древним и традиционным типом. В стадиях малого и великого наречения происходило сначала оповещение избранного об его избрании, а потом формальное по установленному церковному чину наречение его женихом Церкви. В этих актах первенствовала Церковь, и участие царя выражалось в том, что его делегаты присутствовали при обоих актах. Малое наречение представляло из себя посылку от Собора и царя делегации к нарекаемому в его местожительство, и тот или должен был дать согласие или отказаться. В случае его согласия, следовало великое наречение в Церкви Св. Апостолов, если нарекаемый был уже священник (если нет, то он

предварительно посвящался в священники). После вечернего богослужения и известного ряда молитв, новоизбранный в епитрахили и фелони становился в св. вратах алтаря, а посреди храма становился хартофилакс с 2-мя почтеннейшими сановниками царя. Затем хартофилакс возглашал формулу наречения: «Державный и святой наш господин и царь и Божественный, священный и великий Собор приглашают святыню твою на высочайший престол Патриархии Константинополя». Новоизбранный отвечал: «Благодарю святого Самодержца и царя и Священный Собор и подчиняюсь их Божественному и поклоняемому определению». Затем могла следовать речь нареченного. В наречении играл главную роль церковный элемент: именно хартофилакс церковный архонт произносил формулу от имени Собора и царя. Царь только извещает о деянии Собора, помогает ему, но не нарекает. Симеон Солунский написал целую главу против мысли о том, что царь ставит Патриарха, ибо царь здесь почитался действующим лишь как экдик, эпистимонарх, к чему он призывался при своем короновании. Нарекаемый давал пред Богом, всеми ангелами и людьми поручительство в том, что будет заботиться о Церкви и в полноте осуществит принимаемое на себя предстоятельство. Во время великого наречения Патриарх принимал жезл пастырский; этот чин перешел и в Россию в качестве чина церковного . После же великого наречения предстоял акт, который имеет совершенно особое значение и оттеняет уже не церковное, а государственно-правовое значение Патриарха, как сановника империи, и для нас имеет интерес, как иллюстрация верховного положения царя в государстве, но не в Церкви. Во время этого акта царь выражает свое почтение к Церкви и признание ее предстоятелем того, кто избран ею и согласился стать Архиепископом Нового Рима и Вселенским Патриархом. Церемония эта в виду ее государственного значения совершалась уже не в церкви, а во дворце, и состояла между прочим в передаче жезла царем Патриарху. Передача жезла введена приблизительно в XII веке. Западная литература истолковывает ее, как инвеституру в смысле передачи прав Патриарху в Церкви; но, если это вручение жезла действительно введено по

западному образцу, то здесь оно получило совершенно другое значение, как это устанавливает Соколов, основываясь на объяснения Симеона Солунскаго, церковного писателя XV века.

Церемония πρόβλησις введена не в силу цезарепапистской тенденции рассматривать царя, как первоисточник в церковных делах, а обусловлена тесным союзом и взаимодействием Церкви и государства в Византии и государственным значением Патриаршей власти. Если Церковь в лице Патриарха освящала власть царей своим коронованием, направляла их жизнь в соответствии с требованиями Церкви и указывала вехи для государственного законодательства, поскольку оно затрагивало интересы веры и правды, и вообще просветительную миссию Церкви; то государство в свою очередь давало ей покровительство и защиту, принимало ее идеалы и руководилось ими в своем законодательстве, наделяло Церковь полномочиями государственного характера. Символом этого приятия Церкви и ее предстоятеля со стороны государства и служила церемония πρόβλησις. Кодин описал эту церемонию в XIV веке, а ее мы приводим из вышеупомянутой статьи И. И. Соколова. Эта церемония иллюстрировала своими обрядами и идею симфонии во взаимоотношении Церкви и государства.

В одном из триклиниев большого царского дворца устраивалось деревянное возвышение и покрывалось материей пурпурового цвета. На возвышении ставился царский золотой трон с 4-мя или 5-ю ступенями. Триклиний разделялся златотканными занавесками, скрывавшими царский трон. Царь выходил из покоев в короне и полном облачении и садился на трон, а все архонты стояли в той части триклиния, которая отделялась от царского трона занавесями. В третьей части триклиния (от стены до царского места) ставили другой трон светло-голубого цвета и покрывали златотканным покрывалом; новоизбранный Патриарх входил и садился на трон. Потом завеса поднималась и одновременно вставали с своих тронов царь и Патриарх; все присутствующие их приветствовали многолетиями. После этого один из самых знат-

ных Архиереев, взявши Патриарха за руку, подводил его к возвышению, на котором стоял царский трон. Возле царя у завесы находился Патриарший жезл. Когда Патриарх останавливался у возвышения, где у трона стоял и базилевс, последний, взяв Патриарший жезл, говорил: «Святая Троица через царство, от Нея дарованное нам, производит тебя в Архиепископы Константинополя, Нового Рима и Вселенского Патриарха». Все возглашают многолетие, Патриарх, поднявшись на возвышение, берет из рук царя жезл и, благословив его, тотчас сходит. Оба затем восседают на тронах при пении славословия. После славословия завеса закрывается, и царь удаляется в свои покои, а Патриарх отправляется к Храму Св. Софии верхом на коне, покрытом белой попоной. Там в своих палатах, прилегавших к храму, Патриарх устраивал трапезу для Архиереев, архонтов царя и Патриарших чинов, чем и кончалось торжество. Симеон Солунский в своем описании дал больше подробностей. Именно царь, в знак своего расположения к Патриарху, посылает мантию с источниками, означавшую благодать учительства и разнообразие высших дарований, изливаемых от носящего эту одежду. Эта мантия была в Византийскую эпоху исключительно Патриаршей принадлежностью, и ее надевал нареченный для участия в церемонии. Что касается энколпия, его надевал нареченный только в том случае, если он уже был Епископом. Жезл – символ пастырской власти, вручавшийся царем, был из золота и драгоценных камней. Базилевс садился на трон. Протоиерей возглашал: Благословен Бог наш, малую ектенью, а великий доместик пел: «Идеже бо царя пришествие»... Пели другие молитвы, а после тропаря царь вставал, имея в своей руке жезл, а нареченный Патриарх, имея по одну сторону Митрополита Кесарийского, а с другой Ираклийского, направлялся к царскому трону, делал всем три поклона, подходил к царю и совершал поклонение. Царь, приподняв жезл, говорил: Святая Троица, даровавшая мне царство, производит тебя в Патриархи Нового Рима. Патриарх принимал жезл при пении «исполлаэти, деспота». Передав жезл, царь приближался к Патриарху, склонив голову,

снимал корону и принимал благословение, целуя руку Патриарха. Патриарх выходил, сопровождаемый всем синклитом, в предшествии светильников и возвращался на коне в Патриархию. Конь был царский с царским седлом, и вел его под узцы придворный конюх вместо царя. Сын царя на коне провожал Патриарха. Если новонареченный был иеромонах, то он совершал литургию вместе с другими Архиереями и особое чинопоследование благодарственное (ибо полагалась одна хиротония для посвящения в Архиерейский сан). Что касается вопроса о смысле вручения жезла Патриарху, то в нем уже потому нельзя усматривать предоставлений Патриарху церковной власти, что власть эта есть власть вязать и решить, которой император сам не имеет; кроме того, церемония совершается и в том случае, если нареченный уже Архиерей и не нуждается в хиротонии. Как слуга Церкви, император дарит мантию с источниками и энколпий; в знак изъявления готовности повиноваться архипастырской власти и почитания он передает жезл. Чтобы показать перед всеми почет царя к избранному Патриарху, он дает своего лучшего коня Патриарху, которого сопровождает его сын. Симеон Солунский поясняет, что в этом акте царь только свидетельствует факт своего согласия на поставление нового Патриарха и свидетельствует свое духовное подчинение, свидетельствуя это после вручения жезла склонением головы, испрошением благословения у Патриарха и целованием его руки. По благодати и действию Архиерейства Патриарх, хотя и не отличается от Митрополитов и Епископов, но по значению престола, по власти и по заботе о всех, пребывающих под его властью, он – отец всех и глава, рукополагающий Митрополитов и Епископов и судящий их совместно с Собором, а сам судится Великим Собором, говорит Симеон Солунский. Царь присутствовал и при хиротонии и при интронизации Патриарха в алтаре, отступя от престола, и перед этим совершал торжественный вход в вышеописанном виде; но хиротония и интронизация – акты чисто церковного характера, и участие в них царя уже не было столь активно, как в первых стадиях процесса, когда он созывал Архиерей-

ский Собор, выбирал одного из трех избранных Собором и свидетельствовал свое признание в акте πρόβλησις. В акте хиротонии на посвящаемого низводилась Архиерейская благодать Митрополитом Ираклийским, а в акте интронизации он укреплялся преизобильной благодатью на укрепление его на большее служение, уже в пользу всей Церкви, а не одной Епархии, на богодухновенное дело и служение и возводился на престол Патриарший для домостроительства и управления всей Поместной Церковью. Активными исполнителями такого акта могли быть только носители Апостольской благодати-Епископы. Но, Патриарх, мы сказали, являлся не только Архипастырем, но и служил дополнением к царственному служению императора, которому он должен был помогать в осуществлении его задачи – быть вершителем правды и благодетельствования для подданных.

Право печалования Патриархов, как дополнение к идее царской власти.

Его цель – благодетельствовать, говорит Эпанагога, и, когда царь ослабевает в совершении добра, то подвергается опасности извратить подлинный характер царской власти. Верность обязанности εὐεργετεῖν – творить добро и оказывать милости – была признаком соответствия царя своему идеалу. В интересах справедливости и интересах душевного спасения царей Патриарх призывался печаловаться о гонимых, притесняемых властями, об осужденных и ссыльных с целью смягчения их участи, бедных и нуждающихся с целью оказать им материальное или нравственное содействие. Это право печалования, в силу 75 Карф. правила принадлежащего всем Епархиальным Архиереям, в особенности связывалось с Константинопольским Патриархом, в силу его особо высокого положения в Византийском государстве при царе. Ведь, он для всей империи, по выражению Эпанагоги, был живым и одушевленным образом Христа. Он призван был одинаково относиться ко всем людям, как высшего, так и низшего положения, быть кротким в отправлении правосудия, обличительным относительно исповедующихся, без

страха возвышать голос в защиту истины даже перед лицом царя. Он – общий духовный отец, ходатай для всех. Он по преимуществу выразитель Христова учения о любви, обязанный всегда возвышать голос за правду и справедливость. Право его печалования перед царем шло в параллель и шло навстречу особому назначению царской власти; оно высоко ценилось и широко осуществлялось Византийскими Патриархами IX-XV веков. В свою очередь цари нередко поощряли его во имя большей правды, и император Никифор Вотаниат даже особо урегулировал его и требовал, чтобы Патриарх, по крайней мере, трижды в год представлял ему о всех ссыльных и заключенных, чтобы выяснить, освободить ли их или оставить далее в заключении и ссылке. Бывало и так, что Патриарх вынуждал царя обратить внимание на свои печалования в пользу устранения несправедливости, не останавливаясь перед уходом с престола, даже перед отречением от кафедры. Такое право печалования было могучим средством для проведения в среду управления начал справедливости и человеколюбия и показывало нравственный авторитет Патриарха в государственных делах. 75 Карфагенское правило гласило: «Заблагорассудили все по причине притеснения убогих, которые непрестанно стужают Церкви жалобами, просити от царей, да избираются для них, под смотрением Епископа, защитники от насилия богатых». В толковании Зонары говорится: Епископы должны не только учить подчиненных им людей, но и ходатайствовать за них, когда они подвергаются обидам, и по возможности защищать. В том же смысле Вальсамон говорит, что на Епископах лежит всецело обязанность защищать обижаемых. Описанная церемония избрания Патриарха показывает, что Патриарх, будучи прежде всего органом Церкви и лишь косвенно сановником империи в силу своего положения в Церкви, власть свою получал не от императора, а от Собора. Это не мешало Византийским императорам на практике злоупотреблять своей силой и смещать Патриархов по своему произволу; однако, это всегда сознавалось Церковью, как отступление от надлежащей нормы, и церковный писатель XV века, неоднократно

цитированный, Симеон Солунский пишет (Пихлер I, 417-418): «Многие благочестивые цари как, напр., Константин Великий, богато одаряли Епископов и оказывали им различные почести. Теперь же случается со всем противное. Епископ не удостаивается никакой чести ради Христа, а скорее достигает бесчестия; он считается неизмеримо ниже императора, получающего от Архиерея благословение, Епископ в настоящее время падает ниц перед императором и целует его правую руку. Освященными устами, которыми он недавно прикасался к Священнейшей Жертве, он рабски целует мирскую руку, назначение которой держать меч, и, о, срам, Епископ стоит, когда император сидит. Для Епископа, как наместника Церкви, все это неприлично и посрамление простирается на Самого Христа. Эти нелепые обычаи введены впрочем не самими императорами, но льстецами, которые безрассудно внушают им, чтобы они во зло употребили Божественное, чтобы они присваивали себе власть и поставлять и низвергать Епископа. Увы, какое безумие! если низвержение Епископа необходимо, то должно совершать это через Святого Духа, Которым освящен Епископ, а не через мирскую власть. Отсюда-то все наши беды и несчастия; отсюда-то мы сделались предметом презрения всех народов. Если мы будем воздавать Кесарю Кесарево, а Божие Богу, то благословение Божие будет почивать на всем; Церковь получит мир, благосостояние государства возрастет».

Резюме о течениях мы ли Византийской об императорской власти. Анализ церковных полномочий у пр. Заозерского.

Рассматривая воззрение Византийских канонистов и писателей об императорской власти, мы могли видеть, что на протяжении времени от императора Константина до XV века, до времени падения империи, когда кончается история соотношений Церкви и христианского государства Византии, наблюдаются два течения мысли: одно под различными основаниями стремится продолжить древнеримскую традицию божественного Августа понтифекс максимуса, а другое

выходит из сознания глубокого различия Церкви и государства, и, не отвергая покровительства Церкви со стороны государства, твердо охраняет самостоятельность церковного союза от захвата его функций властью светской. Оно может ставить царя в особое положение в Церкви в виду его обязанности по защите Церкви, возлагаемой на него в акте коронования, но не может признавать за ним таких прав, которые предполагают наличность апостольской преемственности и наличность благодатных даров на осуществление прав священно-служения, учения и пастырства, и основанных на них прав законодательства надзора и суда в сфере церковной. Если на стороне первого течения мы встречаем имена арианствующего императора Констанция, иконоборческого императора Льва Исавра, канониста Вальсамона, изощрившегося при Византийском дворе, и Болгарского Епископа Димитрия Хоматина, и проч., то на стороне другого перед нами проходят Св. Иоанн Златоуст, Св. Максим Исповедник, Св. Феодор Студит, Св. Иоанн Дамаскин и др. Внутренняя ценность второго течения находит себе подтверждение и во внутренней ценности мужей, благоугодивших Богу и запечатлевших свои суждения мученическим исповедничеством. Второе течение было усвоено Церковью. Мы увидим, что оно имело своих представителей и в России, а наиболее ярко было освещено теоретически и исповедано практически П. Никоном; первое давало себя знать в злоупотреблениях Византийского двора. Чтобы уяснить правоту второго, надо вникнуть в те права Церкви, которые ей присущи, как таковой, через анализ данных ей Спасителем полномочий. Этот анализ сделан пр. Заозерским в его книге: «Церковная власть».

Состав полномочий церковной власти

Его анализ раскрывает полностью всю неосновательность перенесения традиций языческого времени и прав языческого императора на права христианского царя. Прежде всего приходится помнить о том, что такое церковная власть.

Церковь в смысле юридическом.

Церковь в смысле юридическом, как союз известного рода людей, объединенных общим подчинением иерархической власти, мыслится, подобно государству, как известный социальный порядок, параллельный ему и не подчиненный ему. Этот социальный порядок аналогичен социальному порядку государства, но не только не тожествен, а разнороден с ним до противоположности. Сам Основатель Церкви указал на эту противоположность.

О свойствах церковной власти.

«Он же рече им: «Цари господствуют над народами и владеющие ими благодатели нарицаются, вы же не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий как служащий» (Лук. 22, 25, 26). Здесь указано различное свойство властвования, но не уничтожен принцип начальствования и подчинения, как о том говорят другие слова Спасителя: «Слушающий вас, Меня слушает, а слушающий Меня, слушает и Пославшего Меня, и отвергающий вас, Меня отвергает, а отвергающий Меня, отвергает Пославшего Меня». Так заповедана преданность и послушание Спасителем по отношению к посланникам Его. Таким образом, в Церкви установлена власть, и разнородность Церкви по сравнению с государством заключается не в отрицании принципа власти и обязательного ей послушания, а только в ином применении принципа: «вы же не так поступайте», но не сказано: да не будет между вами старших и больших. Самая обязательность подчинения на лицо, но обязательность не санкционируется материальными средствами, как принуждение государственное, а санкционируется самой наличностью Божественного повеления, которое для верующего должно быть страшнее принуждения физического. Образец служения людям и смирения и самоотвержения до Смерти Крестной показал Сам Христос. Он явился на землю облеченный всей властью не для того, чтобы воспользоваться служением людей, но чтобы Своим служением и благовествованием привлечь их к Себе и сообщить глаголы вечной жизни.

Из милосердия к людям Он избрал 12 Апостолов и наделил их Божественной властью (Мф. 9, 36-37; 20, 1), властью над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь. Он дал ученикам заповедь совершенства, быть совершенными как совершен Отец Небесный, и указал, что они должны сами служить людям словом, примером и благодатным освящением перевоспитывать духовную природу людей. Единственная сфера действий духовной власти – духовный мир человека; Церковь призвана возрастить в душе человека его стремление к своему первообразу, затуманенному плотскими вожделениями, помочь людям в борьбе с их страстями и просветить их Боговедением. Только церковной власти даны благодатные средства для помощи людям. Чины Иерархии призваны к личному подвигу совершенствования, учить не только словом, но и примером, и с их личным подвигом связаны и их иерархические преимущества; как средства перевоспитания людей, им завещаны такие, как утешение, увещание, милосердие, кротость, благодеяние, но не те средства, которые в распоряжении мирской власти – гнев, насилие, обладание. Слова: «Образ дах вам, да якоже Аз сотворих вам, и вы творите» (Иоанна 13, 15) показывают характер церковной власти; назначение ее вести к соединению с Богом павший человеческий род. «Что есть Иерархия и какова ее цель?» спрашивает Дионисий Ареопагит. «Она есть священный чин, звание и деятельность, по возможности, уподобляющаяся Божественной красоте и при озарении, сообщаемом ей свыше, направляющая к возможному Богоподражанию. Божественная красота, как благая, как начало всякого совершенства, хотя и совершенно чужда всякого разнообразия, сообщает свет свой каждому по достоинству и тех, которые делаются причастниками ее, совершенствует через Божественное тайнодействие, сообразно своей неизменяемости». Итак, цель Иерархии есть возможное уподобление Богу и соединение с Ним. «Имея Бога наставником во всяком священном ведении и деятельности и постоянно взирая на Божественную Его Красоту, она по возможности отпечатлевает в себе образ Его

и своих причастников творит Божественными подобиями, яснейшими и честнейшими херувимами, приемлющими в себе лучи Светоначального и Богоначального Света, так что, исполняясь священным сиянием, им сообщаемым, они сами наконец сообразно с Божественным установлением обильно сообщают оное низшим себя». Власть церковная состоит в неустанной деятельности по распространению Боговедения и направления воли людей к Богоподражанию, и потому есть беспрерывный подвиг и служение людям. Из этого исходит и каноническое право, но, как право, оно раскрывает не столько положительный Христоподражательный характер церковной власти, сколько, устанавливая внешнюю структуру Церкви, отрицательно определяет уклонения от норм, установленных для поведения чинов Иерархии. Что касается положительных полномочий церковной власти, то они определяются ее назначением и характером. Конечно, полномочия церковной власти, понимая слово власть в данном случае в смысле органов Церкви, бесконечно изменялись в истории, как по объему, так и по составу, ибо Церковь, входя в соприкосновение с государством, испытывала всегда влияние государственного строя и воззрений, которые в основу своей деятельности кладет государство данной эпохи. Очень мало общего в объеме публично-правовых полномочий иерархии между тем временем, когда Епископ гонимой Церкви в Римских катакомбах ограничивался только чисто церковными полномочиями и Епископами времен императора Юстиниана, поручавшего им государственный надзор над провинциальными чиновниками. Мало общего также между временем древней Руси, когда Епископский суд охватывал огромные области гражданского права, особенно семейного и наследственного, и простирал свою власть на целый ряд людей, отведенных в сферу церковного суда по их личному положению (именно опекаемых Церковью людей или живущих на ее земле), – и русским церковным судом XIX века, вращающимся исключительно в сфере церковных вопросов.

Полномочия церковной власти.

Мы будем рассматривать только те полномочия Церкви, власть которых ей принадлежит в силу ее собственной природы, как Божественного учреждения с определенным назначением; это – те полномочия, от которых Церковь отказываться не может, и которые она отстаивала всегда в исторической своей жизни. В целях уяснения природы этих полномочий их необходимо подвергнуть анализу и классификации, что имеет коренное значение для уяснения того, какие полномочия предполагают наличие Иерархического сана, и какие его не требуют, а потому могут быть выполнены и другими лицами, хотя бы и мирянами. Русская каноническая наука, утверждает Заозерский, не раскрыла полномочий церковной власти и берет его из Догматического Богословия, где, естественно, имеется в виду только Богодарованная Церкви священная власть, распределяемая по трем степеням священства; трактующие этот предмет Митрополит Филарет и Митрополит Макарий и Преосвященный Иоанн Смоленский держатся трехчленного деления власти: на власть учения, священнослужения и юрисдикции (т. е. управления), примыкая к известному католическому канонисту Вальтеру; проф. Заозерский берет за отправной пункт своих рассуждений также эту католическую классификацию. Однако, он вносит в нее существенные оговорки и видоизменения, приспособляя ее к понятиям православным и исправляя в ней пункты, недостаточно выясненные. Первоначально в католической науке господствовало двухчленное деление.

Классификация полномочий церковной власти в католической науке.

Еще Фома Аквинский установил деление церковной власти на власть священнодейственную (ordo) и правительственную (jurisdictio). Первая – та, которая сообщается посвящением, а вторая сообщается простым человеческим полномочием. Однако, Вальтер, несмотря на метко схваченные основы этой классификации, указал в этой системе недостаток единства основания, каковым является здесь способ

получения вместе с их содержанием; через это получается спутанность, ибо нельзя сказать, чтобы каждое полномочие ordinis сообщалось посредством рукоположения (например, право исповеди и разрешения от эпитимии сообщается через простое поручение), а каждое из полномочий jurisdictionis посредством поручения. Если же центр тяжести классификации перенести на содержание церковных полномочий, то нельзя указать, куда отнести власть учения, к potestat ordinis или к potestat jurisdictionis. Вальтер и ввел власть учения, как особое полномочие на ряду с первыми двумя, составив то трехчленное деление, за которым пошли часть католических канонистов и русские канонисты; но часть католических канонистов осталась при прежней классификации. Изменение Вальтера заключалось в том, что всю церковную власть он определил, как potestat ordinis, разделив ее на potestat ministerii, magisterii, jurisdictionis.

О власти учения.

Нам нет надобности входить в дальнейшее рассмотрение Вальтеровской классификации и дальнейшего ее раскрытия и исправления, внесенного в нее Гиншиусом для католического церковного права, но укажем на критику проф. Заозерского для православного церковного права. Он говорит: «Странным представляется выделение из полномочий священной власти полномочия учения. Разве это полномочие в деятельности Апостолов и их преемников выступает менее священным, чем совершение богослужения. Действительное служение словом было первым и наивысшим призванием Апостолов. Это первое и высочайшее назначение дано Господом, когда Он сказал: шедше убо научите... Мф. 28, 9. Первым действием после сошествия Святого Духа и было применение этого полномочия. Сами Апостолы, чтобы не оставлять Слово Божие, для служения трапезам избрали 7 дияконов (Д. 6, 2—6). Апостол Павел также указывает на полномочия учения, как на высочайшее призвание Апостолов: «И как проповедовать, если не посланы будут?» (Рим. 10, 15); также в Кор. 1 17: «Не посла меня Христос крестити, но

благовествовати». Второе правило 7-го Вселенского Собора, предписывая рукополагать Епископа по исследовании кандидата в знании Св. Писания, говорит: «Сущность нашей Иерархии составляют богопреданные словеса, т. е. истинное ведение Божественных Писаний, якоже изрек великий Дионисий». Все эти ссылки показывают, что учительная власть есть публичное правовое полномочие священного чина, получаемое в акте хиротонии, и должно быть отнесено на основании основных канонических источников, в ряд полномочий, входящих в состав potestas ordinis (Так сделал потом и Вальтер, признав в potestas magisterii один из трех видов potestas ordinis).

Право мирян (в том числе и женщин) проповедовать с разрешения Епископа, а также право учительства в отношении к детям, нисколько не опровергает данного положения, потому что, поощряя просветительную деятельность мирян для распространения христианского учения, Церковь не признает за ними права самостоятельно определять, что именно составляет учение Церкви. Этот вопрос решают те, кому вверена учительная власть. Если Епископ и пресвитер не нуждаются в особом полномочии Церкви на каждую свою проповедь, то потому, что Церковь, поставившая их на это дело, дает ручательство за то, что их учение есть учение Церкви; по отношению же к проповеди мирян необходимо особое признание Церкви в том, что их проповеди являются выражением учения Церкви, что именно может придать их учению Церковный отпечаток, а не их собственная воля и решение; в этом именно и сказывается юридическая природа публичной власти Церкви. Это право учительства состоит не только в праве благовествовать и раскрывать истины веры и нравственности, но и в праве давать или отказывать в признании церковности деятельности частных лиц.

Законодательная власть Церкви основывается на полномочии учения.

На этом основном полномочии основывается и законодательная власть Церкви, ибо церковное законодательство есть

истолкование Божественного закона. Полномочие это принадлежит Иерархии jure divino, ибо основано на заповеди и обетовании Спасителя: «Приемляй аще кого посла, Меня приемлет, и слушаяй вас, Меня слушает». Как результат анализа источника и содержания учительных полномочий, нельзя не признать, что эти полномочия являются видом священной власти, potestas ordinis.

О полномочии пастырства.

Еще существеннее возражение против католической трехчленной классификации в том, что в ней нет пастырской власти или долга в числе полномочий священной власти, ибо таковая растворяется в общих полномочиях юрисдикции, особенно когда речь идет о высших степенях Иерархии . Чтобы уяснить, куда надо отнести пастырство, к potestas ordinis или к potestas jurisdictionis, надо вникнуть в Евангельский текст и определить, есть ли это – cura animarum или imperium. Вот здесь то и обнаруживается смешение у самого Вальтера. Он сам признает, что назначение Церкви – возвратить падший человеческий род к Богу и к новому порядку жизни через таинства, установленные ради нашего спасения Иисусом Христом, и через учение и заповеди, исполнение которых Он налагает, как условие спасения; для этого Церковь получила власть духовную, от земного простирающуюся на небесный мир (Мф. 16, 11), но для выполнения этой миссии Церковь нуждается во власти руководительной и правительственной, со всеми относящимися сюда установлениями (Иоанн . 21, 15—17), которая, по учению Вальтера, и дана за троекратное исповедание любви Апостолу Петру. Апостол Петр получает все бразды церковного управления. Оставляя в стороне вопрос о том, что не он один получил эти права, а и все Апостолы, самые полномочия, выраженные в словах: «Pasce agnos meos», нельзя понимать бесконечно широко. Апостолу Петру завещается бремя и забота доброго пастыря соблюсти в целости овец и агнцев Господа. Сам Апостол Петр в своем Послании истолковывает пастырство в смысле любовного попечения и блюдения (1 Петр. 5, 2—3):

«Пасите Божие стадо, которое у вас, надзирая за ним непринужденно, но охотно, не для гнусной корысти, но из усердия и не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду». Такой же смысл в словах Апостола Павла в Д. 20, 28: «Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святый поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе кровию Своей». Далее приводя 32 и 102 пр. Трул. Собора, проф. Заозерский указывает, что пастырское проявление, водительство отмечается особым термином ποιμαντική ἡγέμονία, противопоставляя пастырское попечение правительственной власти, для которой в 37 Трул. правиле есть другое выражение διοίκησις. Так, на основании основных источников, выделяется пастырство, как особое полномочие священной власти jure divino, как отеческое попечение священнослужителей о духовных чадах (Как примеры его, можно указать на назидание об оставлении порочной жизни, увещания тяжкому преступнику о покаянии, устранение колебаний у сомневающихся в вере, утешение больных, отчаявшихся в житейской борьбе, защиту угнетенных). Исповедь и эпитимия суть средства пастырского воздействия. На основании апостольского толкования и канонического, содержащегося в правилах Вселенских Соборов, пастырство надо выделить, как особый род полномочий, из сферы того, что заключено в понятие католической юрисдикции, и принять ее одним из видов священной власти. Именно, в слишком широком толковании власти управления в выражении: «Pasce agnos Meos, pasce oves meos», и есть источник широкого понимания власти папы включающего с понятием наивысшего учителя, первосвященника и понятие царя; это царственная власть в Церкви у католиков включает права всеобщего законодательства со включением полномочий на привилегии и диспенсации, на принятие апелляций со всей Церкви, на высшее попечение о церковном имуществе, право налагать на них подати и т. д.

Самое пастырство есть прежде всего долг взыскания заблудшего и духовное попечение о чадах и, как следствие того, известные права власти, необходимые для выполнения

этой обязанности. Эпанагога пишет о правах Епископа: «Епископ есть блюститель и попечитель о душах всех, принадлежащих к Церкви, имеющий силу совершительную для посвящения пресвитера; Епископу свойственно смиренным снисходить, а превозносящихся презирать и мудрование гордых преклонять к смирению делом и словом, подвергать себя опасности за паству и ее бедствие почитать своим». А о Патриархе: «Патриарх есть живой и одушевленный образ Христа. Патриарху должно заботиться, во-первых, чтобы сохранить в благочестии и честности тех, кого он принял от Бога, а потом и всех еретиков по возможности для него обратить к Православию и единению церковному... Назначение его в том, чтобы спасать вверенные ему души, жить во Христе и распинаться миру. Патриарху свойственно быть учительным, ко всем относиться одинаково, как к высоким, так и к смиренным, быть кротким в отношении к держащимся нравоучения, а по отношению к непокорным – обличительным, а за истину и в защиту догматов и соблюдения нравов и благочестия говорить перед царями и не стыдиться». Вот те архипастырские полномочия, о которых говорится в pasce agnos Meos. Эти полномочия имеют в виду религиозно-нравственную область человека и имеют в виду воздействие на отдельных лиц. Так в понятии о священной власти мы получаем три вида: священнослужение, учение и пастырство, как полномочия Божественного происхождения, установленные Самим Основателем Церкви, полномочия, от Церкви неотделяемые, неизменные и независимые в своем действии от какого бы то не было внешнего положения Церкви.

Полномочия правительственные, вытекающие из полномочий священной власти. Полномочия законодательства.

Вникая в содержание полномочий священной власти, не трудно усмотреть заключающиеся в них implicite и полномочия правительственные, направленные к устроению порядка отношений между членами Церкви и порядка их христианской жизни. Эти полномочия, в отличие от полномочий

священной власти, направлены к внешнему благоустройству Церкви, как социального установления; имея исключительно сферу внешних явлений, они все имеют юридический характер.

Полномочия учительства содержат в себе implicite и полномочия устанавливать общие начала вероучения и нравоучения, что и делается в порядке издания общих норм законодательства. Первый Апостольский Собор, описанный в Деян. 15, являет собой прототип дальнейшей законодательной деятельности Церкви, как приложение учительной власти к разрешению конкретного вопроса христианской жизни о необходимости или ненужности соблюдения законов обрезания. Здесь общецерковное убеждение породило и общецерковную волю, которая вылилась в послании к братьям сущим в Антиохии, отправленном с нарочитыми мужами. Это послание заканчивается постановлением: «Изволися Духу Святому и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови и удавленины и блуда и не делать другим того, чего себе не хотите» (Д. 15, 28—29). Это выражение «изволися Духу Святому и нам», которое будет и позже повторяться во всех церковно-законодательных определениях, раскрывает истинную природу церковного законодательства, как открытие и истолкование воли Божией; истинным же законодателем является Сам Бог. Лица иерархии выступают в качестве авторитетных ее истолкователей.

Сила и ненарушимость постановлений санкционируется не материальным принуждением, как в государственном законодательстве, а сознанием святости его, сознанием источника, от которого оно истекает в силу преемственной благодати. Мысль о том, что церковно-законодательная власть есть в сущности применение священной учительной власти к уяснению Божественного закона, проникает всю вероопределяющую деятельность Вселенских Соборов, и VI Вселенский Собор говорит о вероопределении I Вселенского Собора, что «оно боголюбиво изъяснило, яко должны мы исповедывати два естественных хотения», и вообще об опреде-

лении всех шести Соборов говорило так: «Вера всех в Церкви Божией православных мужей, которые были светила в мире, содержа слово жизни, да соблюдается твердою и да пребывает до скончания века непоколебимой». Учительная власть Церкви выступает в свойстве законодательной не только в области вероопределения, но и в области канонической. Здесь также и Апостолы, и отцы Церкви выдают себя не законодателями, а только учителями, истолкователями или даже просто передатчиками повелений Господних. Апостол Павел различат свои советы от заповедей Господних. Так в 7 гл. 1 Посл. к Коринф.: «Сие глаголю по совету, а не по повелению», «завещеваю не Аз, но Господь», «о девах повеления Господня не имам, совет же даю». В начале каждого послания Апостол Павел указывает на свое звание благовестника, учителя и предостерегает против возвеличения значения в Церкви его и Апостолов. «Тако нас да непщует человек, яко слуг Христовых и строителей таин Божиих» (1 Кор. 6. 1), хотя и напоминает иногда об Апостольском достоинстве (1 Кор. 7, 40; 9, 1—7). Так что, где Апостолы дают заповеди, повеления относительно устройства Церкви, образа жизни верующих и деятельности Иерархических лиц, там Апостолам принадлежит передача, разъяснение повелений Господа, которые и принадлежат в сущности не им, а Самому Спасителю. Так как Апостолы не все записали, а многое передали устно своим преемникам относительно благоустроения Церкви, то устное предание получило огромное значение, и этим устным преданием долгое время довольствовалась Церковь. И эти установленные Апостолами правила были записаны много позже, во втором и третьем веке лицами, которые были свидетелями их исполнений. Когда явилась надобность установить, что именно надо почитать Апостольскими постановлениями, и установить нормы и правила по поводу народившихся вопросов, то возникла законодательная деятельность Соборов. Отцы VII Вселенского Собора определили перечень канонов, имеющих обязательную в Церкви силу, и характеризовали их, как изъяснение Божественного закона, исшедшее от Апостолов и святых отцов Церкви, озаренных

Св. Духом, и применили к ним изречения Св. Писания, которыми заповедуется неизменное хранение закона Божественного. Каноны по существу принимались, как приложение к частным случаям и дальнейшее развитие Божественных установлений.

Кому принадлежит право законодательства в Церкви.

Если вопросы вероучения и нравоучения подлежат авторитету власти учительной, то вопросы благоустройства Церкви требуют авторитета Архипастырского и Богослужебного; и так как все эти полномочия в наивысшей мере принадлежать Епископскому сану, то Собор Епископов искони и почитается учреждением, создающим законы, как определения по всем вопросам церковной жизни: «Не от единого Епископа, но обще всем Епископам, собравшимся изволятся правила». Корм. гл. 1. Каноны Церкви получают силу в авторитете постановивших их из благоговения к воле Божией, но не через физическую силу и материальное принуждение. Основа для повиновения им – Божественный закон, толкователями которого являются Епископы, призванные непрестанно поучаться и поучать в законе Божием... Санкцией для исполнения их может быть только лишение тех прав, которые даруются Церковью. Исходя из учительной Епископской власти, законодательные церковные полномочия и не могли никогда de jure принадлежать императорам, которые получали помазание на управление царством и на защиту Церкви, но не на участие во внутреннем церковном законодательстве. Если император участвовал лично на Соборе, делавшем церковные постановления, если он утверждал их своей властью, если вообще он постановлял, что канон имеет силу закона, то он усиливал этим санкцию за его нарушение, ибо тогда нарушение канона превращалось в нарушение государственного закона, и, как таковое, вызывало реакцию государственной власти. Но к силе самого канона, как такового, это императорское утверждение, как исходящее от власти внешней, для учительной власти Церкви ничего прибавить не могло. Достаточно это ясно уже из

того, что первые три века, когда устанавливались основные каноны Церкви, императорская власть никак не участвовала в их создании, а позднейшее законодательство всегда должно было осознавать себя, как истолкование Божественной воли. Самое оцерковление императорской власти относится ко времени X века, когда явилось и миропомазание при короновании, когда уже все главные основы церковного канона были установлены, и оцерковление это не шло дальше дарования императору диаконской степени, к которой приравнивался императорский сан в Церкви. Диакон же из прав священной власти имеет только право священнодействовать в известных пределах, имеет известные преимущества при богослужении, в роде причастия под двумя видами, но не имеет права ни пастырства, ни учения, которые являются основой права церковного законодательства, права – производного из прав священной власти. Говоря впоследствии о характере участия императоров в Вселенских Соборах мы увидим, что законодательной власти Церкви император по общему правосознанию не имел, а только оказывал содействие их деятельности, выступая и с своими предложениями. Так и понимал положение император Василий Македонянин, заявивший на Соборе 869 года мирянам, что «они должны строго следовать решениям Церкви, воздерживаться от всякого вмешательства в дела Церкви, предоставляя их Епископам, которым поручена власть вязать и решить, что они не должны забывать о своем положении в Церкви, так как ноги не могут предписывать законов глазам, не должны являться судьями своих пастырей, будучи сами скоры только на обличение и медленны на исправление своих недостатков».

Об изменяемости канонов.

Вселенский канон, конечно, не может рассматриваться, как свод неизменно действующих церковных законов. Сам Трулльский Собор, установив неизменность догматов до скончания века, ничего не говорит о неизменности канонов. И в древнем законодательстве власть Церкви заменяла одни

правила другими. Законодательные полномочия Церковь сохранила за собой и после периода Соборов, и всегда различала в составе Вселенских канонов общие основные правила, выражающие собой коренные начала церковного устройства, от тех, которые относятся к историческим формам, могущим изменяться применительно к временным условиям и потребностям; однако, право этого изменения признавалось только за органом, равноправным тому, который эти правила установил. Наконец, открываются новые нужды в Церкви, и Поместная Церковь может регулировать их, применяясь к духу Апостольских и Церковных постановлений, но могут это делать только органы Церкви, облеченные священной властью, а не те, «кого, по выражению Симеона Солунского, льстецы оправдывали в их правонарушениях теорией великого первосвященника», имеющей для себя опору в Римском понтифекс максимусе, а не в Св. Писании и Предании.

Полномочия надзора в составе правительственных полномочий Церкви – производных из полномочий священной власти.

Среди правительственных полномочий Церкви, кроме власти законодательства в смысле истолкования Божественного вероучения и нравоучения, есть еще полномочия надзора и суда.

Полномочия эти также являются производными из полномочий священной власти – учения и пастырства. Что касается полномочий надзора, то надзор не сливается с пастырством, которое является полномочием общим для двух Иерархических степеней Епископа и пресвитера; надзор же, естественно, предполагает высшее руководство над пастырством, т. е. Архипастырство; основой для него служит надзор, бывший с первых времен учреждения Церкви, и начало правильной его организации выражается в установлении для этого специального высшего органа – Епископа. Пастырские послания Апостола Павла к Титу и Тимофею устанавливают объекты этого надзора – попечение, чтобы пресвитерами были достойные, чтобы их деятельность

в известных случаях поощрялась, а в других каралась. В правах надзора особенно запечатлеваются отличия разных рангов Епископского сана; так Митрополит, поскольку с этим именем связывается известная должность над несколькими Епархиями, как было в древней Церкви, может иметь права надзора над Епархиальным управлением, а Патриарх имеет право надзора над всей Поместной Церковью, как право учительства его простирается над всей Поместной Церковью. Права надзора могут осуществляться и не Епископом, но по его полномочию.

Лично нам кажется, что понятие надзора на ряду с законодательством и судом в составе правительственной власти недостаточно полно определяет полномочия органов высшей церковной власти по отношению к органам низшей, ограничивая эти полномочия определением отрицательным: лучше было бы назвать их правами управления, ибо среди них тогда можно мыслить и церковно-административные полномочия, как то постановления и назначения на места и руководство в смысле положительного инструктирования и направления деятельности. Правительственные права Церкви тем отличаются от священных ее прав, что к участию в первых Церковь может допускать лиц, независимо от их сана, на вспомогательном положении; права же священные неотъемлемо связаны с известной Иерархической степенью в той мере, какую дает каждая степень. Известное разнообразие и в священных правах вносится впрочем административным положением (Так, может быть право священнослужения и церковного учительства (следовательно и участие в законодательстве) без пастырства, например Архиерей без кафедры (на покое), также заштатный священник, иеромонах без монастыря; можно даже представить, как особое исключение, пастырство без учительной и богослужебной функций (когда настоятель монастыря не имеет пресвитерской степени).

Полномочия суда в составе правительственных полномочий Церкви.

Что касается прав суда, то как особый правовой организм, имеющий свои законы, Церковь в лице высших органов, не может не выступать судьей в случае их нарушения, налагая наказания, вытекающие из ее особой природы; так как церковное право совершенно независимо по своему источнику от права государственного , то права суда для Церкви в ее сфере совершенно независимы от того, признает ли их государство или нет. Государство может возлагать на Церковь для осуществления особые полномочия, принадлежащие ему самому, как то было в Византии (особенно обильно в Юстиниановском законодательстве) или в древней России, когда Церковь, в качестве землевладельца, ведала суд над всем населением, живущим на ее земле, в силу государственного принципа подсудности населения землевладельцу, но государство принуждено ограничиться ведением политической гражданской сферы с тех пор, как христианство отняло у государства вопросы совести и веры. Закон Аркадия и Гонория 399 г. говорит: «Quoties de religione agitur episcopos advenit judicare caeteras vero causas quae ad ordinarios cogtitores vel ad usum publici juris pertinent, legibus oportet audiri»[19]. Право церковной власти судить дела церковного характера и наказывать по церковным правилам – было признано за Церковью и в новеллах Юстиниана, именно признано, а не дано, ибо это право Церкви было дано Апостолам и их преемникам Самим Основателем Церкви, и Епископы им пользовались еще до признания христианства со стороны государства. Закон же императоров означает подтверждение церковного права суда в области государственных отношений, чтобы светские судьи не могли вмешиваться в область подсудности Епископов. Эти замечания относятся к делам церковным по их свойству, а не к предметам гражданского

---

[19] Когда дело касается религии, должны судить Епископы; прочие же дела, которые касаются обыкновенных стряпчих или публичного права, подлежат ведению законов.

или уголовного характера, которые были предоставлены законами императоров суду Епископов. Последний суд не мог принадлежать Епископам в силу одних Иерархических полномочий и, принадлежа по существу государственной власти, мог быть всегда ею отобран, когда ей угодно. Право суда по делегации от императорской власти отлично по происхождению от суда по делам церковным, связанным с полномочиями сана jure divino. Византийский государственный закон в кодексе Юстиниана, действовавший до конца империи, внесенный и в Василики, запрещал обращаться к императору по церковному делу, помимо установленных инстанций церковного суда (II, 6; Ант. 12; Карф. 117). Вальсамон говорит относительно подсудности Епископов и клириков по тяжбенным делам: «Царская власть может сделать все в этом случае, может заменять церковный суд светским. Когда же является какой-нибудь церковный вопрос, тогда гражданские судьи не должны иметь участие» (Толков. на 15—18 пр. Карф.). Судебная власть по делам церковным простирается на всех лиц, принадлежащих к Церкви, не исключая императора. История знает примеры суда над императорами: император Феофил умер запрещенным за иконоборство; Патриарх Арсений (XIII век) отлучил от Церкви императора Михаила Палеолога за ослепление царевича Иоанна; Патриарх Николай Мистик отлучил императора Льва Мудрого за незаконное сожительство со снохой, а Патриарх Игнатий – Кесаря Варду за 4-ый брак. Однако, это был суд церковный и касался только лишения прав, даваемых только самой Церковью. Также в управлении. Епископы в Византии поставлялись без участия светской власти по решению Епископов (Нов. Юст.; Вас; Ном. М. Вл.). Только при поставлении Патриарха, и то в позднейшее время, выбор из трех намеченных Собором кандидатов принадлежал императору. Чиновники государства были обязаны помогать Епископу в поддержании церковной дисциплины и наказании нарушителей. Иногда императоры обязывали провинциальных чиновников доносить им о церковных нестроениях, зависящих от беспечности Епископа, но императоры поручали

и Епископам смотреть за чиновниками, а Епископы, исполняя обязанность, возлагаемую светским законом, не делались от этого государственными чиновниками. Последнее время Византийские императоры усвоили себе право, которым раньше не пользовались, возводить Епископии на степень Митрополии и Архиепископии, однако с известным ограничением.

Права императора в церковном управлении происходили от делегации со стороны власти церковной.

При Алексее Комнене Синод, как мы видели, предоставлял царю делать это при известных условиях под контролем Патриарха. Так императоры хотели расширить свое управление на счет церковной автономии, но Епископы сдерживали эти стремления, опираясь на церковные правила (12 и 17 IV). Сами императоры, добиваясь преимуществ, искали оснований в церковных правилах. Вопреки правилам без согласия церковной власти императоры не считали себя в праве делать распоряжения по церковному управлению. Следовательно, и в управлении Церковью император усвоил себе только такие права, какие ему давала церковная власть. Император в этом случае действовал не в силу своего положения, а по делегации церковной власти, как с другой стороны преимущества Епископов в государственном управлении принадлежали им по делегации государственной власти. Высшее и низшее управление Церкви всегда почиталось принадлежащим органам церковной власти. Вальсамон высшей властью в Церкви считал 5 Патриархов. И это учение нашло отголоски в Русской Церкви.

Византийский закон признавал Церковь как самостоятельный правовой организм.

В самих Византийских законах Церковь отличалась от государства, как особый общественный организм, имеющий особую от государства задачу; эти законы признавали Церковь учительницей веры и установительницей церковных правил, а государство могло лишь возводить их на степень

законов государственных; церковное управление и суд почитались связанными с священным саном.

Профессор Бердников указывает много мест в Юстиниановском законодательстве, соответствующих этому пониманию (Код. I, 8; II, 12; V, 2; Нов. VI с. 1 § 1; Нов. 137 с. 1), с ясным различием civilis et sacerdotalis potentia, sacerdotes et magistrates, между преступлениями уголовными и церковными (83 Nov.) Nov. 137 praef.: «Si civiles leges, quarum potestatem nobis Deus pro dementia sua credidit, ad securitatem subditorum per omnia firmiter servari studemus, quanto majus studium in observatione sanctorum canonum et sacrorum legum, quae pro salute animarum nostrarum constitutae sunt, collocare debemus? Majori condemnationi subjacent sanctissimi episcopi, quibus concreditum est, ut et in canones inquirant, et caveant, si quid ex ellis violatum est, ne id impunitum relinquatur»[20].

В Юстиниановском Corpus много мест, где Церковь представляется особым общественным организмом, проповедницей веры в Бога, законодательницей в области своих полномочий. Есть места, ясно указывающие на особенность Церкви. Нов. 42 Cap. 2 conf. nov. 109, c. 1: «Quod ne ulla ratione in christian dei gvege et populo orthodoxo continget, justum est, nee ab imperio permissum»[21] (дело о лишении гражданских прав еретиков, осужденных Церковью).

Из Юстиниановского законодательства эти положения перешли и в Василики и были действующим правом до конца Византийской империи. В основе такого понимания лежало святоотеческое понимание Церкви и ее полномочий, как мы видели из отрывков из Святого Иоанна Златоуста, Святого

---

[20] Если мы стремимся к тому, чтобы все твердо соблюдали гражданские законы, власть которых установил Бог по Своему милосердию, то насколько же больше рвения надо употребить к соблюдению святых канонов и священных законов, установленных ради нашего спасения. Еще большему осуждению подлежат святейшие Епископы, которым вверено и исследование канонов и забота о том, чтобы нарушение их не оставалось безнаказанным.

[21] Если по какому-либо основанию что-либо наказывается в Церкви, то по справедливости не должно позволяться и в государстве.

Максима Исповедника, Святого Иоанна Дамаскина и Святого Феодора Студита.

Поэтому неприемлема Суворовская теория поглощения Церкви государством в Византии, теория абсолютных полномочий императора в делах церковных по принципу: «Quod placuit imperatori legis habet vigorem». Этот принцип находится в первой части Юстиниановского Corpus среди законов языческого происхождения и неприменим к области церковных отношений, как видно из второй и третьей части Юстиниановского Corpus'а. Принцип этот не применим к церковным отношениям, что видно из текста закона: «Quod principi placuit, legis habet vigorem, а далее сказано: utpote cum lege regia, quae de imperio ejus lata est populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat»[22]. Dig lib 1 tit IV, 1. Следовательно, по воззрению римскому, император имеет право законодательства и управления по уполномочению от народа, врученному в особом законодательном акте или в акте его избрания. Но, ведь, в Церкви законодательство не принадлежит народу; этого не могли думать ни христиане, ни императоры Византийские. Божественное Существо дало людям Свой закон, вверив проповедь его и наблюдение за его исполнением особым людям, снабженным иерархическими полномочиями; все люди для своего спасения обязаны содействовать проведению его в жизнь теми средствами, у кого какие есть в распоряжении, а императоры в частности обязаны служить Богу своими законами ко благу Церкви и осуществлению ее спасительной миссии, чем они заслужат благоволение Его к государству. Императоры и смотрели на Соборы, как на органы Св. Духа, и предоставляли им дело церковного управления, как оно установлено самой Церковью. Они преклонялись перед церковным законом, как перед Верховным Существом и в жертву Ему приносили часть своих полномочий, касающихся религиозных отношений.

[22] Что нравится государю, то имеет силу закона, а далее сказано: на облекаемого по lex regia властью народ переносит свою власть.

Амвросий Медиоланский говорил, что преклоняться перед Богом не обидно для человека, какое бы положение в обществе он ни занимал.

По рассмотрении Византийских идей о царской власти, мы должны констатировать, что, несмотря на влияние языческих традиций, несмотря на Сарацинские магометанские влияния на смешение властей, несмотря на злоупотребления императоров арианствующих, иконоборствующих, догмой Византийского права оставалось признание Христианской Церкви, как особого общества, параллельного государству, по целям и средствам отличающегося от него и стоящего выше его, в силу чего верховный глава государства вовсе не был главой другого союза церковного , и, если входил в него на положении особого священного чина, то далеко не высшего, а лишь равного диаконскому, подчиняясь тем правилам, которые устанавливала Церковь, как Божественное учреждение, имеющее свое законодательство, управление и суд. В этом оно соответствовало современным нам каноническим теориям, и впоследствии мы увидим, что Патриарх Никон следовал упомянутой нами святоотеческой традиции в определении объема прав государственной власти по отношению к Церкви, совпадая в этом и с святоотеческим пониманием, которым он руководился, и с большинством представителей современной русской канонической науки. Приведенная нами классификация церковных полномочий позволит определить ясно, было ли в идеях Никона превышение прав, восхищение на себя чего-либо, неприличествующего сану Патриарха, и, не было ли напротив для него положительной обязанностью по сану отстаивать то, что отстаивал он.

Глава III. Идея царской власти в России до Никона

Заимствование Русью Византийской постановки церковно-государственных отношений. – Источники русского церковного права. – Перенесение идеи симфонии властей из Византии в Москву. – Принцип первенства канона перед законом через Номоканон переходит в русскую жизнь. – Положение царя по Эпанагоге. – Смысл утверждения императорами Синодальных решений в Константинополе. – Действие в церковной сфере Номоканона и постановление Церковных Соборов не требовало государственной санкции. – Соборы Церковные в Москве не почитали себя органами царской власти. – Отсутствие абсолютизма в Московском государственном строе. – Самодержавие Грозного чуждо Римскому абсолютизму; этому абсолютизму не учит и духовенство. – Когда царь принимается Церковью в состав священного чина. – Идея верховной власти на Руси до облечения ее носителей в царский сан. Идея царя эпистимонарха. – Нестяжатели и Иосифляне в учении о царской власти. – Князь Вассиан Патрикеев. – Максим Грек об обязанности духовенства перед царями. – Князь Курбский о том же. – Иосиф Волоколамский о царской власти. – Архипастырские черты царской власти в Москве. – Объем царской власти у Иосифа Волоколамского. – Влияние падения Византии на русскую идеологию царской власти. Старец Филофей. – Архиерей Геннадий Новгородский. – Иосиф Волоколамский об идее царя – защитника Православия. – Предъявление Никоном нравственных требований к царю, чтобы он был орудием Божественной воли. – Идея нестяжателей о необходимости для царя правости душевной. – Победа Иосифлянских идей. – Митрополит Даниил. – Митрополит Макарий. – Митрополит Филипп. – Никон расширяет вопрос о царской власти. – Никон указывает не только на принцип связанности воли царя, но и на пределы этой связанности. – Основы церковно-государственных отношений в Московском государстве. Теория симфонии в 42 гл. Кормчей. – Недостаточная подробность формулы симфонии 42 гл. Кормчей. – В чем выразился перевес представителя светской власти в Москве после половины XV века. Особенности идеи царской власти в Москве по сравнению с Византийской идеей. – Различия в чине венчания Византийских и Московских царей. – Более глубокое восприятие идеи оцерковления в русской идее царской власти. – Сравнение русского православного чина коронования с католическим. – Положение католического государя по отношению к духовной власти по булле Unam

Sanctam. – Домашний быт русских царей, как иллюстрация идеи царской власти. – Выходы царя в Вербное воскресенье; смысл этого обряда. – «Действо страшного суда». – Интимная близость царя и Патриарха, установленная по чину. – Выходы царя в день Рождества Христова. – Общая черта отличия Московских дворцовых обрядов от Византийских. – Движущий принцип Московского государственного строя. Аскеза. Значение обрядов. – Московский строй – отражение народного религиозно-нравственного воззрения на жизнь. – Идея аскезы, проникающая Московский государственный строй. – Святые отцы о подвижничестве. – Значение аскезы для общественной жизни. – Элементы вечной ценности в Московском государственном строе. – Московская идея царской власти – отражение народного нравственно практического понимания христианства. – Обрядовый характер Русского Православия. Значение обрядов. – Расцерковление государства при Петре I. Оценка Московского государственного строя с политико-воспитательной точки зрения, Джон Стюарт Милль. – Обряд пещного действия. Смысл его прекращения. Запутанность церковно-государственных отноше-ний в практике Московского государства. Об отстаивании церковной самостоятельности. – В какой мере Никон защищал церковную самостоятельность. – Перемена в царе Алексее Михайловиче, вызвавшая протест Никона. – Историческая почва для этой перемены. – Гипертрофия в определении значения царской власти в церковных делах у первых расколоучителей. – О взаимной переплетенности церковно-государственных отношений в Московском государстве. – Отзвуки цезарепапистской теории у расколоучителей. Иоанн Неронов, дьякон Феодор. – Инок Авраамий. – Собор 1660 г., о правах царя в Церкви. – Слова царя Алексея Михайловича о правах царской власти в Церкви. – Общие черты в воззрении на царскую власть у расколоучителей и у Никона. – Подъяк Феодор Трофимов о восхищении Никоном царского чина. – Характеристика взглядов первых расколоучителей на объем царской власти. – Паисий Лигарид, как представитель цезарепапизма, и литературная борьба Никона с ним. – Противопоставление Лигарида и Никона. Никон представитель святоотеческого русского воззрения на царскую власть. – Сведения о Лигариде, доставленные западными учеными. Отзывы о Лигариде Патриарха Досифея. – Отзывы иностранцев-католиков о Лигариде. Отзывы о Лигариде Патриарха Нектария. – Характеристика Лигарида Никоном. О подложных полномочиях Лигарида от Константинопольского Патриарха. – Теория Лигарида о царской власти. – Слабость Лигаридовской

аргументации. – Заключение Собора 1667 г. о власти царской и патриаршей. – Значение падения Никона для судьбы его теории, принятой на Соборе 1667 года. – Теория царской власти на Соборе 1667 г. есть последнее свободное выражение соборного голоса Русской Церкви об этом предмете.

Заимствование Русью Византийской постановки церковно-государственных отношений.

Переходя к рассмотрению тех идей, которые связывались в отношении к положению царской власти в Церкви на Руси, приходится прежде всего уяснить то общее положение, которое было занято в отношении к Церкви Русским государством, и прежде всего отношение к церковному закону со стороны закона государственного и высшего представителя государственной власти – Великого Князя-Царя. Надо уяснить тот комплекс идей, который унаследован Россией от Византии относительно царской власти, и те идеи представителей Русской Церкви, которые связывались с Царской властью в русском их восприятии; затем определить те особенности, которые придают русской царской власти самобытность в осуществлении идеала православного царя. Изучение этих вопросов приведет нас к уяснению того, что было оригинального в учении о царской власти Патриарха Никона, и что им было воспринято из прежде составленного инвентаря идей.

Исходя из установленной ранее мысли, что законодательство, управление и суд принадлежат Церкви, как самобытному учреждению, имеющему свое самостоятельное происхождение, назначение и средства для осуществления своих идей, мы естественно должны определить, какие органы служили Русской Церкви выражением ее воли и деятельности в разные периоды истории, и какими источниками права они руководились, как своей внешней нормой. В этом отношении определяющим моментом является половина XV века, когда Русская Церковь стала фактически самостоятельна и стала лицом к лицу с совершенно новым положением: перед ней был уже не отдаленный Константинопольский

Патриарх и Византийский император в качестве верховных руководителей, а свой великий князь и Митрополит, а потом царь и Патриарх.

Источники русского церковного права.

Означенная самостоятельность привела к более обильному созданию самостоятельных источников церковного права на Соборах XVI века, которые послужили дополнением к прежде принятым источникам, верность которым с самого начала почиталась основным принципом русского церковного права: мы разумеем правила Вселенских и Поместных Соборов и св. отцов, заимствованных нашими предками в составе Номоканона. Естественно, что до времени самостоятельности Русской Церкви, такими руководящими правилами деятельности служили, кроме этих основных источников, еще и правила той Поместной Церкви, одной из Митрополий которой была Русская Церковь: мы разумеем постановления Константинопольского Патриаршего Синода и законы Византийских императоров по церковным делам, помещенные в Номоканоне. На них ссылались и Константинопольские Патриархи в посланиях к русским князьям и Епископам, и Митрополиты. В силу установленной совместной деятельности с Византийским царем, царь и Патриарх были факторами законодательства, управления и суда для русских князей и Епископов по церковным делам. Эта их деятельность, естественно, парализовала собственное русское национальное творчество в церковных делах, и оно, если не говорить о Влад. Соб. 1274 года, когда были установлены правила церковной дисциплины для Русской Церкви, вплоть до XVI века, выражалось преимущественно в канонических ответах разных русских Архипастырей, содержащих начальственные разъяснения действующего церковного права и указания относительно их применения. Эти ответы заносились в рукописные Кормчие в дополнение к заимствованным из Греции церковным правилам и были аналогичны тем посланиям древних пастырей, которые содержали ответы на канонические вопросы и на Трулльском Соборе были

приняты уже формально в качестве общецерковных обязательных норм. Основой же церковного законодательства были нормы Греческой Церкви в составе Номоканона, считавшиеся обязательными без всякого утверждения со стороны русских князей, которые приняли и учение веры и церковные постановления, как послушные сыны Церкви. Также без всякого утверждения князей имели применение на практике и вышеуказанные послания русских Архипастырей. Уставы русских князей касались материального содержания церковных учреждений, судебных привилегий духовенства и распределения судебных компетенций между княжескими и церковными учреждениями, в смысле руководства для своих наместников. Это все то, что обнимается понятием jura circa sacra. С самостоятельностью Русской Церкви явилось и самостоятельное церковное законодательство (intra sacra), исходящее уже не от Константинопольского Синода, Патриарха и Царя, а от собственных Соборов. Основой для взаимоотношений между великим князем – царем и Иерархией в деле их совместного действия по церковным делам послужило то же отношение, которое было создано Византийским государственным и церковным правом. Это было применением идеи тесного взаимодействия между государством и церковной властью в смысле симфонии, что составляло принцип Московского права вплоть до того времени, когда принципу симфонии, толкуемому в церковном смысле, стали наноситься удары, как мы увидим, начиная с половины XVII века.

Перенесение идеи симфонии властей из Византии в Москву.

В период Московского объединения объем полномочий светской власти в церковных делах оставался в принципе тот же, какой был и раньше. Естественно, что самый объем понятия политической власти был заимствован из Византии, откуда было заимствовано все законодательство по церковным делам. В этом отношении Византийские источники разного времени вполне однородны. Еще император Юстиниан в ко-

дексе установил принцип, что светские законы, противные церковным правилам, силы не имеют. Из такого же положения исходили и Новеллы Юстиниана. Закон не считал императоров судьями делах и призывал относиться к церковным правилам, как к святыне. Издать закон по Церковным делам, несогласный с церковным учением и правилами, почиталось оскорблением Спасителя, могущим навлечь несчастие на само государство.

Принцип первенства канона перед законом через Номоканон переходит в русскую жизнь.

Это основное начало лежало в основе Фотиева Номоканона. Там говорится: «Священные постановления суть внушения и дар Божий, установлены же богомудрыми мужами: они содержат в себе положительное правило благочестивого и приводящего к вечной жизни образа поведения. Они изданы Соборами, собиравшимися в разное время в разных местах, при содействии всепросвещающего Духа Божия. Изложивши церковные правила в известном систематическом порядке, я, говорит автор, счел нужным присовокупить к каноническим произведениям и государственное законодательство, касательно церковного благочиния, расположив краткие извлечения из него в главах, к которым они относятся по содержанию». Еще точнее определил соотношения законов и церковных правил Иоанн Схоластик в предисловии к Номоканону и автор, присоединивший к его церковным правилам государственные законы. «Ученики и Апостолы Господа нашего Иисуса Христа, а также последующие пастыри, которым по благодати Божией вверено пасение стада Христова, считали неуместным наказывать согрешающих по приговору государственных законов, а старались увещеваниями и вразумлением обратить их на путь истинный. Сообразно с этим пастыри Церкви, чтобы сохранить вверенное им стадо невредимым, собирались по временам на Соборы, по устроению Божественной благодати и на этих Соборах составили и изложили законы и каноны – не государственные, а Божественные о том, что нужно делать и что не нужно, и

как следует исправить жизнь каждого. А неизвестный автор, присоединивши к канонам государственные постановления, замечает, что он присоединил к правилам каждого Собора постановления из Юстиниановских новелл, которые не только следуют правилам отцов, но и сообщают им полномочие, проистекающее от императорской власти – придаток законный и Богоугодный, так как императорская власть Богоподражательно промышляет полезное всей человеческой твари» (112 стр. Бердников «Основные положения православного церковного права»).

Положение царя по Эпанагоге.

Эпанагога, известная и в России через Матвея Властыря, определенно не дает императору права законодательства во внутренних делах Церкви. Он не может толковать церковных правил и является начальником другой сферы общежития, чем Церковь. «Царь, по Эпанагоге, есть законный заступник, общее благо для всех подданных своих, наказывающий не по неудовольствию и награждающий не по симпатиям. Задача его деятельности состоит в том, чтобы посредством доброты сохранить и упрочить наличные средства государства, возмещать посредством неусыпного попечения потерянное и делать новые приращения в государственном благосостоянии и могуществе посредством мудрых и справедливых мер и предприятий. Царю надлежит защищать и соблюдать прежде всего все написанное в Божественном Писании, потом то, что установлено на 7 Вселенских Соборах, а также признанные римские законы. Царь должен отличаться православием и благочестием. Царь должен изъяснять законы, установленные древними, и применительно к ним издавать новые законы о том, на что не было закона» (Tit. 2 cap. 1, 2, 4, 5, 6). Но попечение о духовных делах на императора не возлагается; это – дело Патриарха; он дает движение церковному законодательству, ему усвояется церковный суд и управление. Так Византийский государственный закон признал автономию Церкви в своих внутренних делах. В XIV веке эти определения Эпанагоги о Царской и Патриаршей

власти вошли в Синтагму Матвея Властаря, которая, хотя и была произведением частного лица, служила практическим руководством в познании церковных правил и гражданских законов по церковным делам для судебной практики. Матвей Властарь опустил один важный пункт Эпанагоги, именно, что право толковать законы принадлежит царю, а каноны – Патриарху. Заключать отсюда, что в XVI веке церковная власть потеряла право законодательства в своей сфере – нельзя.

Смысл утверждения императорами Синодальных решений в Константинополе.

Если светские судьи не применяли Синодальных декретов, не утвержденных императорами, то это потому, что они призваны действовать только по государственным законам; но правила, изданные Церковью, в церковной сфере остаются обязательными и без утверждения государственной властью. Постановления Константинопольского Синода в большинстве случаев не утверждались государственной властью и опубликовывались от лица Патриарха и Синода и под их авторитетом. Синодальные постановления утверждались императором только тогда, когда государственная власть желала им дать более широкое распространение и обеспечить исполнение в сфере государственной или когда они задевали иные отношения, кроме церковных, и потому не были действительны без государственной санкции. Представители государственной власти являлись в Синод или, если задевались общественные отношения, или когда приглашала их сама Церковная власть. В Синоде по особым делам, например, при суде над Патриархом председательствовал император, но, если Патриаршая кафедра не была вакантна, император обычно председательствовал вместе с Патриархом. Редко император утверждал соборные протоколы или подписью, или изданием особого эдикта (в последнем случае ясно, что императорское утверждение есть особый закон императорской власти для государственной сферы, а для церковной был действителен акт Синода и без государственной санкции).

Действие в церковной сфере Номоканона и постановление Церковных Соборов не требовало государственных санкций.

Аналогично этому, и на Руси правила Греческой Церкви в составе Номоканона и архипастырские канонические ответы почитались действительными без государственной санкции. Когда в XVI веке стали составляться свои Поместные Соборы, то постановления их подписывались только членами Освященного Собора. Царь выражал свое согласие на применение канонов этого Собора различным образом: привешиванием своей печати на Соборе 1503 г., а на акте Собора 1654 г. просто говорилось, что царь и Патриарх повелели написать постановления Собора, и они были названы соборным уложением. Стоглав был назван «Уложением Царским и Святительским». На Стоглавом Соборе и в деле учреждения Патриаршества царь выступал в качестве инициатора, поборника веры и покровителя Церкви. Царь Иван IV указывает недостатки в церковном строительстве, обращает на них внимание, предлагает исправить, называет Епископов отцами, себя их сыном и даже напоминает, что они при своем исповедании дали обещание не слушать ни бояр, ни князей, ни царя, если они будут требовать что-либо против правил.

Соборы Церковные в Москве не почитали себя органами царской власти.

При учреждении Патриаршества царь Феодор докладывал свой проект Собору, и Собор особо рекомендует вести дело так, чтобы злые люди (латиняне) не подумали, что дело делается лишь по желанию одного царя. А наличность сильного противодействия Собора 1503 г. и 1550 г. царскому проекту секуляризации церковных имуществ иллюстрирует положение, что Соборы Церковные никогда не считали себя органами царской власти в церковном законодательстве, напротив оба Собора ссылались на то, что царь не может нарушать установленных церковных правил о церковном имуществ, анафематствующих покушение на них; как Мит-

рополит Симеон в 1503 году, так и Митрополит Макарий в 1550 г. были одинаково решительны в отстаивании имущественных прав Церкви. Означенных примеров достаточно, чтобы показать, что власть русского царя также не почиталась простирающейся на область церковных отношений, как и в Византии принцип «Quod principi placuit legis habet vigorem» не простирался на сферу церковных отношений (на изложение догматов веры, учреждений богослужения и богопочитания и на установление церковных правил).

(Бердников, 374 стр. Осн. Нач.). «Употреблялись в практике древней Русской Церкви в качестве источника действующего права и законы Византийских императоров, помещенные в Номоканоне. На них делали ссылки как Константинопольские Патриархи в своих посланиях и князья, так и русские Митрополиты и Епископы (Памятники Канонич. Права, изд. проф. Павловым, СПБ. 1880, стр. 4, 7, II, 84, 243, 298, 760, 762, 852). Удивляться этому нечего, если мы примем во внимание, что Константинопольский Патриарх в важных случаях делал свои мероприятия по отношению к Русской Церкви по соглашению с Византийским императором, что русские князья и Епископы в свою очередь обращались по церковным делам к Константинопольскому Патриарху и царю (Пам. Канонич. Права, стр. 311, 528, 529, 579; прим. 268, 276, 280), что Византийский император по понятию Византийцев был повелителем всех православных христиан по всей вселенной» (Прим. стр. 276). Но законы императоров, в качестве принятых Церковью, были leges canonisatae.

Принцип обязательности древних канонов возвещался при всякой кодификации и не только при издании судебников Ивана III и Ивана IV, но и в инструкциях Алексея Михайловича при составлении Уложения 1649 г.

Отсутствие абсолютизма в Московском государственном строе.

Если Византийский император, преемник Римских Цезарей, склонялся в принципе перед каноном Церкви, то могло

ли быть иначе для русского великого князя и царя, когда за ним не было традиций великого Рима, когда он не имел никакой опоры для выставления себя в качестве царя-первосвященника, когда еще сам Византийский император существовал до половины XV века, у которого он был на положении придворного чина в качестве стольника. Между тем, по свидетельству Никиты Хониата, Византийские императоры считали для себя невыносимой обидой, если их не признавали мудрецами, людьми подобными богам по виду, героями по силе, богомудрыми подобно Соломону, богодухновенному руководителю, вернейшим правилом из правил, непогрешимыми судьями дел Божеских и человеческих, установителями догмата и судьями, наказывающими тех, кто не соглашался с ними. И власть, и титул великого князя, впоследствии царя, возрастает лишь постепенно и в Московский период до языческого абсолютизма он вовсе не доходит. Самое понимание царской власти, как священного чина, можно видеть реализованным только при царе Феодоре Алексеевиче, когда при исправлении книг введено было для царя при короновании причастие под обоими видами. Самый рост этот – факт вековой Русской истории, а не заимствованный из Византии. Он обусловливался целым рядом причин: 1) учением духовенства о Божественном происхождении власти, о повиновении ей, 2) перенесением Митрополии в Москву, 3) покровительством татарских законов Москве, 4) восстановлением проведения идей неделимости великого княжества трудами Димитрия Донского, Ивана Васильевича, его сына и внука, 5) помощью преданий Византии через брак Ивана III с Софьей Палеолог, 6) закреплением идеи единства государства при едином царе через всенародное избрание династии в XVII веке. Самое представление о содержании власти и назначении давали Библия и Византия.

Пример христианской Византии не склонял к абсолютизму. Византийский император не мог предписывать своей догмы, не мог отменять догмы, предписанной Вселенскими Соборами. Став поборником Православия, император Византийский стремился стать и обязательным покровителем

христианской нравственности и ее правил; принятие христианства сделало невозможным абсолютизм неограниченной языческой государственной власти. Это понятие ограничений в объеме государственной власти принесено на Русь Византийским духовенством; особенно ограничена была власть русского великого князя в церковных делах[23]. Наконец власть Московского царя была ограниченной не только комплексом церковных правил, служивших для него обязательной нормой, что он так почувствовал в 1503 г. и в 1550 г., но и обычаем в светской сфере. Московский царь жил в веками установленном порядке, которого он не считал в праве изменить своей волей. Иван III назначает наследником внука, ссылаясь на старину, идущую от прародителей. Великий князь Василий III делает отказ в пользу жены, «как прежним великим князьям шло». Иван IV желает исправить служебник деда и просит духовенство благословить его «по старине». Даже порядок, созданный Грозным, после низложения избранной рады, в глазах Грозного, оправдывается тем, что это порядок, установленный еще Владимиром Мономахом и Александром Невским. Порядок вольной боярской службы не решался отменить Иван III: приходилось терпеть переезды вольных слуг, карать их, а право отъезда в принципе терпеть. Право местничества держалось до 1682 г., и до тех пор цари не могли назначать служилых людей по своему усмотрению, не считаясь с их родовой честью. С каждым царствованием власть Московского государя усиливается, но до сознания неограниченности дело не доходит и в XVII веке не сделано даже законодательного определения его прав; Иоанн Грозный не дал также законодательного определения царской власти, а лишь нарисовал идеал православного царя, его назначение. Его теория в сущности не знает абсолютной власти, ибо власть царская имеет предустановленную цель, от которой она отступить не может. Он

[23] Ведь для поставления и смены Всероссийских Митрополитов до половины XV века недостаточно было даже Собора Русских Архиереев, надо было еще иметь согласие Константинопольского Патриарха и императора.

призван раздавать благим благое, а злым злое, вести народ к познанию христианской истины. «Земля правится прежде всего Божиим милосердием и Пречистыя Богородицы милостью и всех святых молитвами и родителей наших благословением и последи нами государями своими, а не судьями, и воеводами и иже ипаты и стратеги». Это уже чисто библейский взгляд на назначение власти. Грозный не разрабатывает подробно пределов этой власти и гарантий против ее нарушения, в его зрении еще не встает образ Патриарха, учащего об этих пределах, но только носится образ царя, самодержавного лишь в пределах поставленной ему Богом цели, независимого от советов бояр и вельмож, а также и «попов» в делах государственных.

Самодержавие Грозного чуждо римскому абсолютизму; этому абсолютизму не учит и духовенство.

Это самодержавие – самостоятельность от бояр и вельмож – далеко от Римского языческого абсолютизма обращать всякое желание в закон. Составитель Степенной книги употребил самодержавие в смысле независимости от ордынских царей. Избранный боярами королевич Владислав именуется самодержавным в смысле независимости от короля Сигизмунда, хотя он принял значительные ограничения своей власти. Все эти примеры показывают, что самодержавие уживалось у наших предков вполне с ограничением власти, причем они не вникали, быть может, слишком в значение этого термина. Этот титул, который носили и Византийские императоры (αὐτοκϱάτωϱ), не исключал ограничения власти, которое в вопросах веры было известно и им. Не исключали его и неизменно сопутствующая царю в управлении Боярская Дума, и созывавшиеся на помощь царской власти Земские Соборы. Неизменная в течение веков проповедь духовенства о почитании царской власти не учила об абсолютизме: даже проповедь Иосифа Волоколамского не составляет исключения. Вникнем подробнее в эту проповедь, ибо эти политические философы, находившиеся при государях и сильно влиявшие на их деятельность, за недостатком законо-

дательных определений в Московском государственном праве, дают нам верное представление о современном им понимании царской власти.

Когда царь принимается Церковью в состав священного чина.

Мы не видим того, чтобы царь выступал на Руси до Феодора Алексеевича в положении священного чина; он коронуется сначала даже не по чину Византийского царя; Иван III коронует своего внука по чину, установленному для придворной должности Кесаря при Византийском дворе; чин венчания Грозного составлен Митрополитом Макарием, и лишь Феодор Иоаннович первый венчается по чину, составленному для Византийского царя и присланному Патриархом Константинопольским, и только лишь царь Феодор Алексеевич допускается Церковью к причастию по священническому чину под двумя видами порознь и тем приобщается к некоторым иерархическим правам. Царь не выступает с проповедью учения веры (Иоанн Грозный отсылает иезуита Поссевина говорить о вере с Митрополитом), как нередко претендовали Византийские императоры; он не имеет права на участие в богослужении, как было у Византийского императора, занимавшего определенное место в самом чине богослужения, но мы видим царя, призванного, по теории Грозного, вести народ ко спасению. И, если мы посмотрим те вопросы, с которыми обращается Грозный к Стоглавому Собору, то увидим, что главная его забота – о нравственности пастырей и пасомых, об искоренении дурных и нехристианских обычаев, т. е. забота о практической стороне христианства; из церковных полномочий особое внимание царей привлекают полномочия пастырские. Первый царь-покровитель Православия, возведенный в это положение Церковью, ее молитвами при венчании на царство, первое внимание уделяет пастырству. Именно практическая сторона христианства, т. е. выполнение его в жизни является существенной отличительной стороной русского восприятия христианства: это отразилось и в нашем государственном

церковном строительстве. Пока вернемся к тем идеям, которые связывались с великокняжеской властью на Руси, ее идейными вдохновителями еще прежде, чем она облеклась в царский сан.

Идея верховной власти на Руси до облечения ее носителей в царский сан. Идея царя-эпистимонарха.

Мы видели, что права Византийского императора в делах Церкви в последние времена империи основывались на том, что он был признан Церковью эпистимонархом Церкви, что он, хотя и не был призван Византийским правом решать в делах intra sacra без особых полномочий Церкви, тем не менее именно положение эпистимонарха давало ему возможность злоупотреблений по расширению вмешательства в церковные дела сверх должных границ. Та же идея эпистимонарха связана и с положением русского царя, и это положение открывало возможность нарушений пределов царской власти (особенно при выборах и смещении Митрополитов). Самая идея охраны чистоты веры и церковного благочестия присуща обоим течениям мысли XVI века, и у так называемых нестяжателей, и у Иосифлян.

Нестяжатели и Иосифляне в учении о царской власти.

Оба течения мысли производят царскую власть от Бога, но одно из них напоминает Вальсамоновское превознесение царской власти и обнаруживает забвение о той Святительской опоре, которая призвана помочь царской власти стать в уровень с своим назначением. Во имя поднятия нравственности среди иноческого чина в самом начале XVI века Нил Сорский и ученик его князь Вассиан Патрикеев пропагандируют идею отнятия церковных имуществ ради устранения волею Церкви нарушения заповедей Господних, выразившихся, по их мнению, в церковном землевладении. Им нужно было разрушение вотчинного быта монастырей для освобождения духовенства от зависимости от светского правительства и поднятие Иерархии до положения совершенно независимой религиозно-нравственной силы народа, перед

которой бы склонялись деспотические тенденции государей. Этому была противопоставлена идея неприкосновенности церковных владений, составляющих Божие достояние, неприкосновенность, утвержденная церковными канонами и традицией веков. Идею эту защищал на Соборе 1503 г. Иосиф игумен Волоколамский, а после Митрополит Макарий и Митрополит Даниил. Иосифовское течение мысли одержало верх, и великий князь был поднят им на высоту блюстительства всех церковных интересов; нестяжатели, напротив, стремились в органах церковной власти видеть независимую от государственной власти силу и на них возлагали заботу напоминания государственной власти о ее пределах.

Князь Вассиан Патрикеев.

Князь Вассиан писал: «Не убо запустетися Божиим Церквам хощем, но исправитися правильне и на первую духовную красоту и удобрение возвратитися желаем». Перед ним носятся древние ревнители церковной правды среди Святителей и монахов, которые боролись за истину: «Полно изначала Спасова Церкви глаголавших о злобе и добродетели и за истину возненавиденных бывших, не только Архиереов и священников и прочего чина церковного , но и иноков и простецов, ревность Божию показавших, еще же иже на ны в силу с высоты облекъшеся, о истине мужественне подвигошася» (Пр. Соб. 1863, III, 183).

Максим Грек об обязанности духовенства перед царями.

Обязанность наставления на истину лежит на пастырях, и Максим Грек жалуется, что среди пастырей его времени «нет Самуила Великого», «Иерея Вышнего противоополчившегося со дерзновением Саулу преступнику», что «нет подобных Илии и Елисею ревнителей не стыдившихся беззаконнейшие насильники царя Самарийские; нет Амвросия чудного, Архиерея Божия, не убоявшегося высоты царства Феодосия Великого; нет Василия Великого,

премудрейшими учения ужасивша гонителя (Церкви) Валента; нет и Иоанна Великого и златого языком, сребролюбивую и лихоимницу царицу Евдокию изобличавшего». В соответствии с Византийскими воззрениями, Максим Грек смотрел на священство и царство, как на два величайших дара, дарованных от вышняя Божественные благости человеком, как на две силы, от согласного действия которых зависит счастье человечества. В числе обязанностей, лежащих на представителях Церкви, он полагает и то, чтобы они советы премудрейшими и всяческими устроениями... исправляли всегда царские скипетры на лучшее, чтобы они были чужды раболепства перед мирской властью и оказывали на нее сдерживающее, умеряющее влияние. Максим говорит и о превосходстве духовной власти над светской, мысль, которая выражена и в дарственной грамоте Константина Великого папе Сильвестру.

Высоту эту надо понимать в духовном смысле, как мы уже указывали, и относить надо ее не столько к органам власти, а к самому понятию власти, на которой лежит более высокое назначение – не создавать условия сносного земного жития, а вести к вечному спасению. Именно этой пастырской задачей и обусловливается обязанность пастырей предотвращать нарушение правды и истины.

Князь Курбский о том же.

Об опущении этой обязанности у современного духовенства говорит и князь Курбский: «Не глаголят пред цари, не стыдяся о сведении Господни, но паче потаковники бывают; богатства многими кипят и корыстьми, яко благочестием, украшаются. Где убо это возпрети царю или властелем и законопреступленных и запрети благовременно и безвременно? Где Илия, о Нафеевой крови возревноваvый и мстя царю в лицо обличением? Где Елисей, посрамливый царя Израилева, сына Ахавова? Где лики пророк, обличающих неправедных царей? Где Амвросий Медиоланский, смиривый великого царя Феодосия? Где златословесный Иоанн с зельным пресещением обличивый царицу златолюбивую? Где

Патриархов лики и боговидных Святителей и множество преподобных, ревнующе по Бозе и не стыдно обличающих неправедных царей и властителей в различных законопреступных делах? Кто ныне не стыдися словеса Евангельские глаголет? Аз не вем кто!» Нестяжатели хотели создать материальную независимость духовенства от государственной власти, ограничивая его исключительно религиозно-нравственным влиянием и устраняя от всякого вмешательства в мирские дела. Иноки и Святители не призываются ими в советники князю, они уже умершие «и не им мирским владети».

Иосиф Волоколамский о царской власти.

У Иосифа Волоколамского, напротив, подчеркивается элемент связи Церкви с государством теснее, и государство покровительствует во всех правах и привилегиях Церкви, поддерживающей его нравственным авторитетом; у него не призываются Святители к такой самоотверженной защите истины. Защита ее возлагается на одного царя, ибо в его глазах в царской власти отражается воля Божия; он наместник Божий. Царь не только Божий слуга, Богом избранный и посаженный на престол, и от Бога принявший скипетр царствия, но он и сам представитель Бога, неизмеримо возвышающийся над людьми: этим он уподобляется им только по своей человеческой природе, а властью подобен Богу. С точки зрения цели, проявления царской власти аналогичны проявлениям власти Божественной. Как Всевышний хочет всем людям спастися, так царь должен хранить вверенных его попечению людей от душевного и телесного вреда. За выполнение и невыполнение своего назначения царь подлежит ответственности только перед Богом. Его власть не может поставляться рядом ни с какой властью на земле. И Иосиф обращается к царям со словами Златоуста: «Слышите, цари и князья, яко от Бога дана бысть держава вам, яко слуги Божие есте; сего ради поставил есть вас пастыря и стража людям Своим да соблюдете стадо Его от волков невредимо: вас бо Бог в Себе место избрал на земли и на Свой Престол

вознес, посади, милости живот положи у вас и меч вышние Божия десницы вручи вам: вы же убо да не держите истину в неправде и убойтеся серпа небесного и не давайте воли зло творящим человеком и не напущайте на праведны человеки, яко же пси бесные, или яко аще кто меч даст человеку неистовящуся, и он не точию телеса но и душу погубит». Царь должен быть отмстителем Христу на еретиков, иначе ответ даст на страшном суде. Он должен их в заточение ссылать или мукам и смерти предать. Соглашения еретические для Иосифа хуже разбойничества и татей, и убийств, и блудников, и прелюбодеев. Притворно покаявшиеся после Собора 1490 года на жидовствующих соблазнили многих, и царь за это ответствен перед Богом. Распространение и падение еретичества – причина и падения, и гибели великого царства; оно аналогично государственным движениям и переворотам. «Армянское, Эфиопское и Римское великие царства, отступившие от Соборные и Апостольские Церкви и от Православной Христовой веры зле погибоша, небрежения ради тогдашних православных царей и Святителей, и тии убо царие и Святители осуждены им быти на страшном суде Христове о таковом небрежении». В 1511 г. Иосиф убеждал Василия III применить власть против еретиков, подобно тому, как раньше он с отцом выступил против Новгородских жидовствующих, чтобы не погибнуть всему Православному христианству. На почве борьбы с ересью раскрывается обязанность русского великого князя по защите веры. Если в Византии на первом плане стоит покушение царей на учительскую власть Церкви, то на Руси на первом плане встречаем стремление приписать царю Архипастырские полномочия по проведению в жизнь христианства.

Архипастырские черты царской власти в Москве.

Иосиф очень широко толковал объем прав царя, простирая их на все сферы жизни, на все церковное и монастырское. Он не задумался привлечь к царскому суду Новгородского Архиепископа Серапиона за наложение на него последним отлучения по поводу ухода его, хотя и с раз-

решения царя, из под его юрисдикции. Собранный царем суд осудил Архиепископа Серапиона, лишил кафедры и заключил в монастырь. Иосиф не допускал, чтобы он мог отлучить его без доклада великому князю.

Объем царской власти у Иосифа Волоколамского.

У Иосифа власть царская не ограничена уже в силу одного своего происхождения. У него царь не только глава государства, но и верховный покровитель Церкви, причем имеет право начальственного отношения ко всем церковным учреждениям; ни одна сторона церковной жизни от него не изъята; в круге его попечения и церковные обряды, и церковная дисциплина, и весь церковно-юридический порядок. Царь устанавливает правила церковного порядка и поручает Архиереям и воеводам следить за их исполнениями, угрожая непокорным Святительским запрещением и наказанием. К верховному суду царя можно, по Иосифу, прибегать на всех церковных и монастырских людей. Эта теория была бы точным восстановлением античного цезарепапизма в русской окраске, если бы Иосиф не ограничил царя в принципе наличием церковных правил. В этом превознесении царя мы видим отклик Византийской теории XIV века, которая, признавая первенство канона над законом, однако возвышала императора на первое место даже в церковных делах, теория, которую проповедал Патриарх Антоний в своем послании к великому князю Василию Дмитриевичу (См. нашу «Царская Власть», стр. 34).

Влияние падения Византии на русскую идеологию царской власти. Старец Филофей.

Но Византийские цари сошли с исторической сцены, не устояв на высоте царственного призвания – быть верными блюстителями и защитниками благочестия, и через Флорентийскую Унию, которой содействовали по политическим расчетам, стали изменниками веры. Степенная книга сообщает, что московский великий князь встал на защиту древнего благочестия и «един обретеся Богом вразумленный

ревнитель по Бозе и по Его истинном законе, который осудил Унию, познал Сидора Волкохищного ересь и, скоро обличив, посрамил его». Новое положение представителя Русской земли было отмечено прибавлением к титулу: «благоверный, благочестивый, христолюбивый, в благочестии цветущий, православный великий князь». Появилось образное выражение нового определившегося значения великого князя в ряде сказаний, вроде сказания о том, что Рюрик происходит от Кесаря Августа, что при Владимире Мономахе перенесены из Византии на Русь царские инсигнии (чему верит даже патриаршая ставленная грамота Иоанн у Грозному), а соответственно этому явилось сказание о белом клобуке для Митрополита[24].

И на Русь перенесено было представление о едином царе, хранителе Православия, и мысль эта выражена рядом писателей XVI и XVII века. Так старец одного из Псковских монастырей Филофей дал теорию III Рима, где теперь – центр благочестия. Он писал великому князю Василию Ивановичу: «Иже от вышняя и от всемощные, вся содержащия десницы Божия, Имже царие царствуют и Имже велиции величаются и сильнии пишут правду, тебе пресветлейшему и высокостольнейшему Государю великому князю православному, христианскому царю и владыке всех, браздодержателю Святых Божиих Престол Святыя, Вселенския и Апостольския Церкви Пресвятыя Богородицы Честного и Славного Ея

[24] Сказание о белом клобуке повествует, что царю Константину явились во сне Святые Апостолы Петр и Павел и показали ему форму, по которой должен быть сшит белый клобук Папе в знак его церковного главенства. Константин велел сшить клобук и возложить его на голову Папе Сильвестру, после чего, не желая царствовать в том же месте, где правит наместник Божий, он перенес столицу в Константинополь. Преемники Сильвестра забыли благочестивую жизнь и не почитали клобука, за что они должны были этот символ своей власти переслать в Константинополь. Но тогда Патриарху явился в ночном видении юноша светлый и велел отправить клобук в великий Новгород: «и да будет там носим на голове Василия Архиепископа» (его Епископство 1330—1352); с тех пор утвердился белый клобук на главах Святых Архиепископов Новгорода. (Эта повесть впоследствии, под влиянием греческих Иерархов осуждена была Собором 1667 г.).

Успения, Иже вместо Римския и Константинопольския просиявшу. Старого убо Рима Церкви падеся неверием и Аполлинариевой ересью, Второго же Рима Константинова града Церкви агаряне внуцы секирами, оскордами разсекоша двери. Сие же ныне Третьего нового Рима державного твоего царствия Святая Соборная Апостольская Церковь, иже в концех вселенные в Православной христианской вере во всей поднебесной паче солнца светится. И да весть твоя держава, благочестивый царю, яко вся царства православные христианской веры снидошася в твое едино царство. Един ты во всей поднебесной Христианам царь. Не преступай, царю, заповеди еже положиша твои прадеды: великий Константин и блаженный Владимир и великий богоизбранный Ярослав и прочии блаженнии святии, ихже корень и до тебе... блюди и внемли, благочестивый царю, яко вся христианская царства снидошася во твое едино, яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти: уже твое христианское царство иным не достанется, по Великому Богослову» (Пр. Соб. 1863, I). А в послании к дьяку Мунехину тот же Филофей говорит: «Вся христианския государства преидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть Российское царство; два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быть. Христианския царства потопишася от неверных, токмо единого нашего государя царство благодатью Христовой стоит» (Пр. Соб. 1861, II). Та же мысль вложена в Сказание о поставлении Московского Патриарха в уста Патриарху Иеремии в конце XVI века: «По истине в тебе, благочестивый царь, пребывает Дух Святый, и от Бога такая мысль тобою будет приведена в дело, ибо Древний Рим пал Апполинариевой ересью, а второй Рим, Константинополь, находится в обладании внуков агарянских, безбожных турок: твое же великое Российское царство, III Рим, превзошло всех благочестием, и все благочестивыя царства собрались в твое царство, и ты один под небесами именуешься христианским царем во всей вселенной у всех христиан».

В половине XVII века Арсений Суханов говорил в споре с греками: «Ныне вместо царя (Царьграда) на Москве

государь – царь благочестивый, единый царь благочестивый во всей подсолнечной, и царство его христианское Бог прославил».

Укоренению этого воззрения на царя, как на охранителя Православия, содействовала и Церковь во многих своих Архипастырях. Когда в конце XV века возникла в Новгороде ересь жидовствующих, то событие это вызвало к жизни применение этой теории. Явилась опасность, что III Рим не исполняет своего назначения, и духовенство взывало к обязанности царя содействовать устранению ереси.

Архиерей Новгородский Геннадий.

Новгородский Архиепископ Геннадий писал Суздальскому Епископу Нифонту: «И ты бы о том Митрополиту явил, чтобы Митрополит печаловался государю великому князю, чтобы поочистил Церковь Божию от тое ереси». А Митрополиту Зосиме он писал: «И ты бы, господине, великому князю о том (об искоренении еретиков) пристойно говорил, не токмо спасения ради его, но и чести для государя великого князя: занеже не кому иному того разговорити государю, а лежит то на тебе, на отце нашем, и на нас, твоих, детях. Да того ради молитва за государя установлена, чтобы дал Бог здоров он был на многая лета, да и мы тихо и безмолвно житие поживем во всяком благоверии и чистоте».

Иосиф Волоколамский об идее царя-защитника православия.

Те же обязанности на царя об искоренении ереси возлагал и Иосиф Волоколамский; он почитал главной обязанностью царя – охранять и защищать Православие. Направление, которое дал Иосиф Волоколамский в понимании царской власти, возвеличив царскую власть до уподобления Божией, не забывает назначения царской власти, и тот же Иосиф говорит, что «царь злочестивый, небрегий о сущих под ним, не царь есть, но мучитель. Такого царя лукавства его ради не нарече царем Господь наш Иисус Христос, но лисом» (Лук. 13, 32). Подобный царь недостоин и послушания,

на нечестие и лукавство приводяще то, аще мучить, аще смертию претить» (Пр. Соб. 1856, 23—4). При всем том, это направление в охране Православия возлагает все надежды на царя, в воле которого видит Божественную волю, не останавливаясь на том, что для слабой человеческой воли должна быть опора и научение, как достигнуть такого положения, чтобы ее выражение могло служить выражением Божией воли: для этого недостаточно богоустановленности власти и высоты ее назначения.

Предъявление Никоном нравственных требований к царю, чтобы он был орудием Божественной воли.

Позже при Грозном вводится коронование в царский сан, еще позже вводится миропомазание и приобщение к Иерархической степени, но еще в XVI веке было обращено внимание на одно обстоятельство, которое позже подробнее разработано Патриархом Никоном: именно для того, чтобы царь был орудием Божественной воли, то есть был сосудом благодати Св. Духа, надо предъявить особые нравственные требования к царю; ибо по учению Православной Церкви только при наличии известного нравственного состояния царь может Царствовать с умом, не только просвещенным (что он мог получить и с помощью советников), но и освященным благодатью Святого Духа.

Идея нестяжателей о необходимости для царя правости душевной.

Некоторый намек на это мы встречаем в направлении нестяжателей. Не касаясь политической и социальной стороны их учения с их и к отжившей боярской удельной старине, стремления связать царя соучастием боярского синклита и их борьбы с церковным землевладением, стеснившим служилые землевладельческие классы, мы не можем не обратить внимание на то, что это направление обратило внимание на условия, при которых воля царская в управлении царством может почитаться за выражение воли Божественной. Они обратили внимание не только на необходимость советников

для восполнения неизбежно ограниченной человеческой природы, но и на необходимость «правости душевной». Так князь Вассиан не возвеличивает личности царя подобно Иосифу. Он не сравнивает царя с Богом, не уподобляет Царю Вышнему, но останавливается на недостатках, присущих носителям царской власти, причиняющих государству несчастия. Он говорит, что бывают цари малосмысленные, Христу противники, обнаруживающие небрежение, неразумные суждения и «святых Божиих книг невнимание», Он осуждал монастырское землевладение и требовал применения царского попечения. Так Максим Грек смело восстал против тех царей, «иже благочестивый сан царский растлевают всяческими своими неправдованиями и лихоиманием и богомерзкими блужениями (намек на развод Василия III), их же ночи скорейши во еже изливати крови, по неправденому гневу своему и ярости зверская». «Святым Божественным книгам достоит царю всех свыше советов внимати и почасту их прочитати». Князь Курбский также считает, что царь есть помазанник Божий, которого обязанность прямо судити и царство, врученное ему от Бога обороняти; он нуждается в советниках: «Царь аще и почтен царством, а дарований которых от Бога не получил, должен искать доброго и полезного совета не токмо у советников, но и у всенародных человек; понеже дар Духа дается не по богатству внешнему и по силе царства, но «по правости душевной». Нестяжатели настаивали на соблюдении канонов царем, не стеснялись говорить «на встречу Державному». Инок кн. Вассиан резко возсставал против второго брака Василия III в виду неканоничности его развода и в разрешении его Митрополитом Даниилом видел потаковничество.

Победа Иосифлянских идей.

В жизни восторжествовали Иосифлянские воззрения с их средоточием всех надежд в царе. Герберштейн, бывший при Василии III в Москве, писал: «Властью великий князь превосходит едва ли не всех монархов мира... Он имеет власть как над светскими, так и над духовными особами и свободно по

своему произволу распоряжается жизнью и имуществом всех. Все открыто признают, что воля князя есть воля Бога, и что князь делает, то делает по воле Божией. Но мы не должны забывать, что и в Иосифлянском учении вопросы веры были поставлены за пределами царской власти. Даже Грозный, проповедник безусловного послушания властям, говорил: «Тем же и вся Божественная Писания исповедует, – яко не повелевают чадом отцом противитися и рабом господем, кроме веры». Самое понятие царской власти у Грозного включает в себе элемент Архипастырский. «Его Бог поставил, он считает всем людям своим царя и пастыря вожа и правителя, еже правити людие Его в Православии непоколебимым быти, еже пасти ми их от всех зол находящих на ны. Воистину Бог се есть пастырь добрый, иже душу свою полагает за овца».

Митрополит Даниил.

Идеям Иосифа дал господствующее значение Митрополит Даниил, бывший сначала после смерти Иосифа (1515) игуменом. Он был сделан единоличной волей государя Митрополитом. Но и у него есть ограничение царской власти, именно поскольку сам царь верен заповедям Божиим. Он высказывал мысль, что подобает покоряться властям, Божие повеление творящим, что повиноваться властям, как Богу, люди должны в том именно случае «аще по закону Божию начальство им есть»; когда же власти что-либо в не воли Господа повелевают нам, да не послушаем их». Но на деле Митрополит Даниил не был верен своим идеалам, он угождал царю в ущерб церковным правилам и правилам нравственности, к соблазну современников. Он вызвал из Литвы Шемяку, обещал опять Шемяке безопасность и выдал его по приезде. Он разрешил развод Василию III, несмотря на запрет Восточных Патриархов, к которым советовал Василию обратиться. Он однако оказал услуги государству, ибо, будучи назначен опекуном малолетнего сына Василия III, содействовал восстановлению отношений великого князя к удельным, не на договорных, а на подданических основах.

Митрополит Макарий.

Митрополит Макарий следовал Иосифу в своих понятиях о священном значении царской власти, о правах и обязанностях ее носителя и составил для чина царского коронования то поучение, которое от лица Церкви призван говорить всякий венчающий Иерарх и в это поучение ввел представление о царе, хранителе Православия, ставшее уже с тех пор официально канонизованным учением. «Есть данные полагать, говорит С-ский, судя по летописному известию в Царственной книге, что мысль о принятии царского сана чрез венчание Иоанном Грозным внушена Митрополитом Макарием, ибо с одной стороны летопись сообщает о продолжительном совете Грозного с Митрополитом перед этим решением, после чего Митрополит вышел радостный, отпел молебен в Успенском Соборе, послал за боярами и вместе с ними был у царя; с другой стороны трудно и допустить, чтобы 17-летний Иоанн понимал исторические основы коронации. В письме к царю Митрополит Макарий писал в 1552 году «обязанность его царя в том, чтобы подвизаться за святую и чистую нашу пречестнейшую веру христианскую греческого закона, яже по всей поднебесной, якоже солнце, сияше Православие в области и державе вашего царского отечества и дедства и прадедства великого твоего царского благородия и господства». Еще будучи Новгородским Архиереем, Митрополит Макарий, вводя реформу в монастыри не иначе как по царскому повелению, извещает царя о своих церковных делах «по Божественному Писанию», вся да сказана бывает царю и Архиерею. Попечение о своей Богом порученной пастве, о Святых Божиих Церквах и честных монастырях и о всех православных христианах, о их единородных и бессмертных душах – существеннейшая обязанность государя русского, ибо «от вышняя Божия десницы поставлен еси самодержец и Государь всея Руси; его Бог в Свое место избрал на земли и на Свой престол вознес, посади, милости живот тебе поручи всего великого Православия... Ты, о, Боговенчанный государь, уподобил еси благочестивому и Равноапостольному Константину: Яко же он христианский род в своем царствии

из рова преисподнего возведе и всяко благочиние церковное утверди, тако же и ты сотворил еси, Боговенчанный Самодержец и Государь всея Русии, в своем царствии по преже сих лесть явльшуюся через Новгородских еретиков до конца низложил еси с богохульными их предании и свое великое Православие всех верующих в Св. и Животворящую Троицу сердца возвеселил еси и вся церковные и монастырскияе благочиния и благостояния во всех Церквах и монастырях боголепно и благообразно управление имут, твоим царским остроумием и богоданней тебе ревности государю и самодержцу царю». Здесь сфера царя простирается, правда, на все церковное и монастырское, но, действуя в церковной сфере, царь связан церковными правилами, и подчинение ему проповедуется лишь, как православному царю-покровителю Церкви.

Митрополит Филипп.

Митрополит Филипп, пострадавший от Грозного, при возведении его в сан Митрополита, говорил Грозному: «Яко великим сподобился еси от Бога благим, толико большая должен еси воздати Ему. Неприложен еси человеком ради земного царствия, кроток же буди требующим державы ради власти. Якоже кормчий бодрствует всегда, тако и царский многоочитый ум, содержай твердо доброго закона правило и изсушая крепко беззакония потоки, да корабль всемирные жизни не погрязнет волнами неправды. Паче всея славы царствия доброчестие царя венец украшает»... При обличении Грозного Филипп говорил: «О, самодержавный царю, чести всякие превышши имея сан, чти паче всего сему тя сподобившего Бога, яко по подобию небесные власти дан ти скипетр земные силы, да человека научиши правду хранити. Естеством убо телесным точен еси всякому человеку, о царю, властью же сана подобен еси же над всеми Богу, не имаши бо на земли вышши себя... Учинен еси от Бога еже рассуждати люди Божия в правду, а не мучительски сан держати, доброчестие царя венец украшати... Аще убо царю и образом Божиим почтен еси, но персти земной приложен еси». Что

Митрополит Филипп не считал власть царя безграничной, видно из того, что он выступил обличителем его и пострадал за обличение; так и Иосифское воззрение не учило о рабстве царю. По этому учению царь полный владыка, поскольку он не касается учения веры, он единый глава своих подчиненных, из коих никто с ним не может сравниться в достоинстве и чести, а все обязаны послушанием. Имея самые широкие права, он несет и самые тяжкие обязанности. Он не только гражданский правитель, но и правитель, обязанный вести всех ко спасению. Он верховный покровитель православной веры, наследник и преемник власти Римских царей. В этом учении однако не затронут вопрос, кто же решает вопрос о правоверии царя, призван ли сам царь быть судьей того, что он призван охранять, или это решается церковной Иерархической властью, далее каковы условия, чтобы царь способен был действовать так, как его призывает его положение охранителя веры.

Никон расширяет вопрос о царской власти.

Эти вопросы позже развиты Патриархом Никоном. Наконец, если Иосиф находит, что царю надлежит повиноваться только, если он не затрагивает учения веры, а Митрополит Даниил говорит, что мы не должны слушать властей, когда они приказывают что-либо вне воли Божией, то здесь опять не договорено: в чем проявляется эта воля Божия, только ли в вероучении, или и в нравоучении, только ли в догматах, установленных Церковью, или и в канонах, принятых ею. Одним словом, указан принцип связанности светской власти, но не ее пределы, и ничего не говорится о том, чтобы Иерархия была призвана отстаивать церковные права.

К этим то вопросам ближе подошел Патриарх Никон. Но положение царя, как хранителя Православия, осталось неразрывно связанным с понятием об его назначении и выразилось в его титуле: «Державный царь Православный, Православный государь всея Руси, Державный государь, носящий багряницу царскую, благоверный и Христолюбивый царь и государь и самодержец русской земли, скипетр дер-

жащий, благочестивый и Богом венчанный царь, осияваемый благодатью Святого Духа, в Православии пресветлый царь,» так именуется царь в ектениях канонизованных русских святых.

Основы церковно-государственных отношений в Московском государстве. Теория симфоний в 42 гл. Кормчей.

В основу церковно-государственных отношений на Московской Руси был положен принцип симфонии. Изложению его посвящено начало 42 гл. печатной Кормчей: «Великая паче иных иже в человецех еста дара Божия, от Вышнего дарована человеколюбия Божия, священство же и царство: ово убо Божественным служа, сеже человеческими владея и пекийся: от единого же тогожде начала обоя происходят человеческое украшающее житие, якоже ничто же тако бывает поспешение царству сего ради, якоже святительская честь: о обоих самех тех присно вси Богови молятся; аще бо они непорочни будут во всем и к Богу имут дерзновение и праведно и подобно украшати начнут преданные им грады, и сущее под ними будет согласие некое благо, все еже добро человечестей даруя жизни; сему быти веруем аще священных правил блюдение сохранится, их же праведно похваляемии самовидцы Божию славу предаша Апостоли и святии отцы сохраниша же и заповедаша». Нетрудно видеть здесь дословный перевод Предисловия к VI новелле императора Юстиниана. Здесь указано, что Церковь и государство, покоясь оба на Божественной воле (Церковь на непосредственном установлении Спасителя, а государство в порядке Божественного Промысла) должны быть в согласии между собой. Одно служит к спасению души, другое создает возможность мирного общежития; согласие их основано не на каком-либо договоре, а вытекает из того, что они не только основаны на общем источнике (Божественная воля), но и призваны служить общей в конце концов цели – спасению людей. «Ничтоже тако бывает поспешнее царству сего ради, как Святительская честь», т. е. самое процветание государства обусловлено его отношением к Церкви; почитая Церковь, как представительницу высших

целей жизни, государство закладывает главные основы своего благополучия.

Недостаточная подробность формулы 42 гл. Кормчей.

Указанная формула не входит решительно ни в какие подробности выполнения этого принципа в жизни, вовсе не входит в распределение компетенции Церкви и государства и в определение соотношений между их органами в подробностях; на практике перевес в этом неразрывном союзе может брать то Церковь, то государство, то царь, то Патриарх. Так и было в Византии, в значительной степени в зависимости от того, какого миросозерцания придерживались высшие представители обоих союзов – царь и Патриарх, и насколько они умели использовать окружающую обстановку. Если в Московской Руси принцип церковный получил перевес в общем признании верховенства канонов над законом, то это еще не обозначало вовсе общего преобладания Первосвятителя над царем.

В чем выразился перевес представителя светской власти в Москве после половины XV века.

В XV и XVI веке принцип первенства канонов над законом еще не оспаривался теоретически, но с середины XV века после Флорентийской Унии, не признание коей было заслугой великого князя, великий князь получил преимущественное влияние на церковные дела, выражавшееся по преимуществу в самовольной смене Митрополитов.

Если до половины XV века назначение Константинопольским Патриархом и царем делало Митрополита неуязвимым для местной светской власти, представители которой за разрешением споров представителями церковной власти должны были обращаться за судом в Константинополь, то после половины XV века, когда представители церковной власти не только избирались, но и ставились Собором русских Архиереев без благословения Константинопольского Патриарха, русский Митрополит не мог иметь более поддержки из Константинополя, в случае спора с ве-

ликим князем. Теперь стали возможными даже такие злоупотребления, что Митрополиты ставились без участия Архиерейского Собора одним великим князем. Так, если при поставлении Митрополитов Зосимы и Симона при великом князе Иване III Собор действовал по прямой указке великого князя, то Василий III ставил их просто без всякого Собора, а при Иване IV избирательные Соборы были фикцией. Это не значит однако, что Митрополиты делались простым орудием в руках великого князя. Тот же Митрополит Симон оказал решительное противодействие секуляризации церковных имений при Иване III, а Митрополит Макарий при Иоанн е Грозном. Это явление преимущественного влияния светской власти при выборах Первосвятителя повторялось позже с Патриархами, однако в условиях революционного насилия, которые не дают права закреплять эти события как норму. Патриарх Иов, поставленный Собором Архиереев, был свергнут после падения Годунова сторонниками Лже-Дмитрия, которого он отказался признать; грек Патриарх Игнатий поставлен Собором под давлением Лже-Дмитрия и пал вслед за ним; Патриарх Гермоген был поставлен Собором Архиереев при поддержкой царя Шуйского. Боярская партия, избравшая на престол короля Владислава, вернула Патриарха Игнатия но не надолго, вскоре опять он принужден был бежать. Последующие Патриархи Филарет, Иоасаф I, Иосиф, Никон, были избраны Соборами и царем совместно. За исключением эпохи смуты мы не видим нарушения канонической нормы, требующей избрания Патриарха Собором Архиереев; из выборных Собором трех кандидатов одного выбирал царь, и таким образом здесь было именно применение теории симфонии, как совместного действования церковной и государственной власти в делах церковных, затрагивающих и государственный интерес. Тем же проявлением симфонии было участие духовенства в высших государственных учреждениях – Боярской Думе и Земских Соборах, или приглашение Патриархов в Боярскую Думу, или совместные заседания Боярской Думы с Освященным

Собором и участие царя и его синклита в Соборах Церковных с перевесом здесь начала церковного.

Сравнение идеи Русского царя с идеями Византийского Базилевса и ее своеобразие

Особенности идеи царской власти в Москве по сравнению с Византийской идеей.

При всем сходстве основных принципов, вложенных в отношения государственной царской власти в Москве и в Византии, мы не можем не обратить внимание на некоторые особенности этих взаимоотношений, показывающих, что здесь не было тождества, а напротив, при всем сходстве основных форм, Московская Русь показала творчество и выявила идеи, которым не было отведено соответствующего внимания в Византийском их построении. Возьмем чин коронования. Чин первого известного великокняжеского венчания (над внуком Ивана III) образовался из чина Кесарской хиротесии и вовсе не имел источником чин императорского коронования. Общей чертой в Византийских венчаниях, хиротониях и чинопроизводствах было то, что в них участвовала Церковь, причем на коронуемого, хиротонисуемого и производимого в чин возлагались знаки нового сана. Чин Византийского коронования резко отличался в некоторых отношениях не только от чина венчания внука Иоанна III, но и от церковных венчаний Московских государей, рисуя наглядно величие власти Византийского императора даже перед Патриархом, каковой идеи мы не найдем в Московском чине.

Развитие чина венчания Московских государей шло в параллель с развитием идей их власти, и потому он не вылился сразу в определенные формы, а постепенно осложнялся; однако, он никогда не уподобился Византийскому коронационному чину, сколько ни испытывал его влияния. Так чин коронования, который был составлен при Иоанн е IV и именуется чином пространной редакции в исследовании Е. В. Барсова, не был скопирован с Византийского чина, но

сообразовывался с чинами венчания великого князя Дмитрия Иоанновича, внука Ивана III и Иоанна IV. Московский царь не был поставлен на высоту сана Византийского базилевса. Этот чин коронования впервые был совершен при короновании Феодора Иоанновича и соблюдался до венчания Феодора Алексеевича, когда были внесены из Византийского чина некоторые дополнения, довольно существенные, показывавшие, что и наша Церковь смотрит на царский чин, как на чин священный. Эти дополнения были: 1) произнесение символа веры царем перед венчанием, как то всегда бывает при хиротониях, 2) возложение на царя царской одежды, знаменующее облечение его саном и 3) причащение в алтаре по священному чину отдельно Тела и Крови Христовой, что допустимо только для лиц трех иерархических священных степеней. Эти дополнения весьма возвышали царский сан, и проф. Покровский объясняет внесение их тем, что при исправлении богослужебных книг в Москве во второй половине XVII века обратили внимание на разницу в чинах Византийского и Московского коронования и ввели дополнения под влиянием Собора 1667 г., желавшего возвысить царский чин. Но одновременно с возвышением царского сана, приобщением царя в Церковь на правах хотя бы первой Иерархической степени, диаконской, как то было и в Византии, сделаны существенные отступления от Византийского чина, обнаруживающие различные понимания в соотношении духовной и светской властей.

Различия в чине венчания Византийских и Московских царей.

1) В русском чине исключено название царя святым в обращении к нему священнослужителей, приглашающих царя к миропомазанию и причащению. 2) Русский царь перед совершением венчания на царство не облачался в царские одежды в особом для того устроенном помещении храма и ни поднимался на щитах, как Византийский император. 3) В Византии венчающий Иерарх не садился рядом на особом троне подле коронуемого, а на Руси, сначала для

Митрополита, а потом для Патриарха ставился особый трон рядом с царским, на который венчавший Иерарх садился в определенные моменты богослужения. 4) Русский царь перед венчанием говорил речь венчавшему иерарху, а тот говорил ответную, чего не было в Византийском чине. 5) В Византийском обряде миропомазание предшествовало возложению на венчаемого императорских регалий, по Московскому обряду наоборот. 6) В Византии венчаемому помазывали св. миром только голову крестообразно, а русскому царю грудь, шею, плечи и длани рук. 7) При миропомазании императора Византийский Патриарх и все находившиеся в храме восклицали «свят» чего не было в русском чине. 8) По Византийскому обряду император принимал участие в Великом входе, шел впереди всего шествия с крестом и акакией в руках, окруженный оруженосцами, русский же обряд не давал царю активного участия в богослужении и не давал царю тех прав в богослужении, которые имел Византийский император. 9) Византийский император перед причастием Св. Тайн сам кадил в алтаре вокруг престола, чего русский царь не делал. 10) По русскому чину венчания после возложения на царя регалий, Иерарх говорил поучение нововенчанному, чего не было в Византийском чине. Источником этого поучения явилось наставление императора Василия Македонянина своему сыну Льву. В Византии император не призван был выслушивать поучения, ибо он ставился неизмеримо выше всякого другого чина, и, если в Византийском обряде поставлений в должность есть поучения, например, при назначении Стратега, доместика школ и в другие сановные должности, то их читает только император. 11) На Руси не было обычая акакии, и его заменяло поклонение гробам усопших предков. 12) Московские царицы не венчались на царство (венчалась впервые Екатерина I), а в Византии венчались и супруги императоров. 13) Византийский император всегда сознавал себя императором вселенским для всех православных. Что касается русских государей, то сколько этой идеи им ни внушали восточные Патриархи, взывавшие к помощи их против турок, стараясь их обязать к тому, как покровителей всех пра-

вославных, в обряд венчания не ввели такой формулы, которая выражала бы эту идею, и, напротив, в установленной речи перед коронованием царь говорил венчающему Иерарху, чтобы «тот на все великие и преславные государства Великого Российского Царствия венчал бы». То есть, в чине венчания русские цари выступали, как национальные цари, а не вселенские императоры.

Если припомним ранее сообщенное о выходах Византийского императора в праздники, то перед нами в Византийских обрядах – величие власти, сопутствуемое таким же положением ее в Церкви, которое сопровождается правом поучения, каждения, участия в Великом входе, что, на ряду с правом приобщения по священническому чину и миропомазанием, дало повод Вальсамону и другим наделять царя в Церкви всеми Архиерейскими правами, кроме прав священнодействия. По сравнению с ним Московский царь призывается к несравненно меньшему; не говоря уже о том, что он гораздо меньше получает в Церкви прав, он становится в Церкви в положение поучаемого со стороны Иерарха, как надо царствовать; он не обособляется от венчающего на неизмеримую высоту, а сидит рядом с ним во время венчания. Поучение Иерарха показывает, что его царствование включает в себя пастырство, к которому он призывается лицом, в духовном отношении выше его стоящим.

Поучение Иерарха венчаемому царю призывает к внесению добра и правды во все его царственные деяния и указывает его обязанность быть стражем православия (См. «Царская власть и закон о престолонаследии в России», стр. 65 и 66). «Всех же православных христиан блюди, и жалуй и попечение о них имей от всего сердца; не попускай и не дай обидеть не по суду и не по правде; се бо от Бога приял еси скипетр правити хоругви великого царства Русского и рассудити и управити люди твоя в правду; блюди и храни бодрено от дивиих волк губящих ее, да не растлят Христово стадо словесных овец».

Более глубокое восприятие идеи оцерковления в русской идее царской власти.

Если Византийский император поражает в этих чинопоследованиях величием своей власти, то русский царь поражает своим добровольным смирением перед высотой духовного чина; если Византийский император в этих церемониях величествен с точки зрения дворца, то русский царь велик с точки зрения Церкви по смирению, воплощаемому в его соотношении с венчающим Иерархом. И, если поставить вопрос о степени оцерковления царской власти, то русская идея обнаруживает более глубокое восприятие христианских начал, чем Византийская. Никто не оспаривал прав Московского царя на земное величие и первенство в земных делах, и однако в Церкви он как бы забывает об этом своем величии и вступает в нее, как сын, и не как властелин. В этом именно обнаруживается большая степень внутренней духовности, вложенной в положение царя в Москве, чем в Византии, где земное величие его власти не растворяется в церковном строе, а входит в него в своей полной неприкосновенности.

Сравнение русского православного чина коронации с католическим.

В то же время мы здесь не видим той пассивности поведения коронуемого, которая так бросается в глаза в католическом короновании, где на первом месте не – коронуемый, а коронующий, и этот коронующий выступает не столько в положении орудия, через которое нисходит благодать Святого Духа на коронуемого, сколько в положении делегирующего часть полномочий из состава тех, которые имеются у него самого в распоряжении. В этом отношении обрядность католического коронования точно символизирует католическое понимание соотношения светской и духовной власти. В Pontifical Romain внесены существенные части венчания и молитвы», читаемые при этом. У подножия алтаря коронующий напоминает государю о важных обязанностях, которые он должен принять. Сначала это делалось в форме вопросов и ответов до надевания короны. Государь обещал

под присягой верно исполнять перечисленные обязательства, затем приносил коронационную присягу: «Je jure que l'Eglise de Dieu et tout le peuple chrétien jouiront sous mon régne d'une paix véritable. Que je poursuivrai toute espèce du vol et d'iniquité sans distinction de rang et de personnes. Que j'ordonnerai d'unir sans tous les jugements l'impartialite a la miséricorde afin que le Dieu tout puissant et tout miséricordieux daigne nous pardonner à tous»[25]. После присяги следует благословение новому монарху, литания и помазание с молитвами на голове, груди и руках в знак славы, святости и силы царства. После помазания и облечения в королевские инсигнии следовала месса. Во время graduel (октоих) происходит представление эмблем королевской власти. Коронующий представляет сначала меч, положенный на алтарь, и говорит:[26] «Recevez des mains des êvêques qui quoique indignes ont été consacrés par l'autorite des apôtres et pour en tenir la place, recevez de leurs mains l'épée royale qui vous est confiée, et souvenez vous de la parole des prophétes: «Ceins tes reins de ton slave, o puissant» (Ps. 44, 4), pour avec cette épée donner force au

---

[25] «Я клянусь, что Церковь Божия и весь христианский народ будут пользоваться в мое царствование действительным миром, что я буду преследовать всякого рода воровство и несправедливости без различия ранга и лиц, что я буду приказывать соединять во всех приговорах беспристрастие и милосердие, чтобы всемогущий и всемилосердный Бог благоволил простить нас всех».

[26] Примите из рук Епископов, которые, хотя и недостойные, были посвящены властью Апостолов, чтобы занять их место, примите из их рук королевский меч, вверенный Вам, и помните о слове пророков: «Препояшь Себя по бедру мечом Твоим, Сильный» (Пс. 44, 4), чтобы этим мечом дать силу справедливости, раздавить угнетателей, защитить и покровительствовать Святой Церкви Божией и добрым верующим, рассеять и уничтожить еретиков и всех врагов христианского имени, приходить на помощь вдове и сироте, восстановить падающего и поддержать стоящего, отомщать за несправедливость и утверждать порядок, где он существует, для того, чтобы, поступая таким образом, исполненный славы через торжество добрых, очищенный служением справедливости, Вы заслужили бы царствовать вечно с Искупителем мира, подобие которого Вы носите в Вашем имени, с Ним, Который есть живой Бог и царствует с Отцом и Св. Духом в вечности. Аминь».

bon droit, écraser les oppresseurs, défendre et protéger la sainte Eglise de Dieu et les vrais croyants; dissider et anéantir les hérétiques et tous les ennemis du nom chrétien; venir doucement en aide à la veuve et à l'orphelin, rétablir ce ce qui tombe et soutenir ce qui est debout; venger l'injustice et affermir l'ordre où il existe, afin qu'ainsi faisant, comblé de gloire par le triomphe des bons, exalté par le ministère de la justice, vous méritiez de régner à jamais avec ce Redempteur du monde, dont vous nortez l'image dans votre nom; Lui qui étant Dieu vit et régne avec le Père et le Saint Esprit dans l'éternité. Amen». Опоясанный мечом король его вынимает из ножен и поднимает над своей головой; затем надевается на его палец кольцо, в знак союза его с Церковью, и начинается коронование; при этом коронующий читает:[27] «Recevez la couronne du royaume qui est mise sur votre tête par les mains des évêques indignes; reconnaissez y l'embléme de la gloire, de la sainteté et de la force; et sachez que par elle vous êtes rendu participant de notre ministère, afin que comme nous sommes les pasteurs et les conducteurs des ames à Pinterieur, vous soyez au dehors le vrai serviteur de Dieu, le fort défenseur de l'Eglise de Jesus Christ contre tout ce qui s'oppose à elle, le chef puissant du peuple et invincible appui du royaume qui vous est confié de Dieu et qui est remis à votre garde par l'effusion des bénédictions célestes que nos mains apostoliques font descendre sur votre tête parmi les prières de tous les saints». Затем вкладывается скипетр в правую руку короля, le bâton de justice в левую, и его ведут в процессии, неся перед ним меч, к его трону, на который его

[27] «Примите корону царства, возложенную на Вашу голову руками недостойных Епископов; признайте в ней эмблему славы, святости и силы, и знайте, что через нее Вы сделались участниками нашего служения, чтобы, подобно тому, как мы являемся пастырями и водителями душ внутри, Вы были во вне истинным Служителем Божиим, твердым Защитником Христовой Церкви против всякого ее врага, могущественным главой народа и непобедимой поддержкой царства, вверенного Вам Богом и переданного Вашему блюстительству через излияние небесного благословения, которое наши апостольские руки низводят на Вашу голову среди молитв всех святых».

возводит Архиепископ. Затем Архиепископ выходит на портик и возглашает «vivat rex in aeternum», и хор поет Te Deum в благодарность Богу за дарование народу покровителя и благодетеля, подчиненного Божиему закону и освященному для поддержания блага и справедливости. После пения песнопений коронующий входит в алтарь, и месса возобновляется. Читается послание из Levitique 27, 6 со включением слов для неисполняющих воли Божией; затем следует чтение Евангелия Мф. 22, 15 или на почитание трех царей (Мф. 2, 1). Во время даропринoшения король идет в алтарь и причащается под двумя видами (привилегия французских королей), после чего Архиепископ дает общее благословение. В этом обряде чувствуется оттенок мысли, что Церковь, владеющая двумя мечами, один из них вручает королю, возлагая на него обязанность вынимать его для ее защиты; такой обряд вручения меча соответствует расширенному пониманию церковной власти в Католической Церкви, где наместник Апостола Петра владеет в принципе властью не только духовной, но и светской, согласно булле Unam Sahctam: «Uterque ergo est in potestate ecclesiae spiritualis scilicit gladius et materialis. Sedis quidem proecclesia ille vero ab ecclesia exercendus. Die sacerdotis, inmanu regum et militum sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati... Spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et judicare, si bona non fuerit. Ergo si deviat terrena potestas, judicabitur à potestate spirituali. Porro subest romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis»[28].

---

[28] «Итак, оба меча находятся в обладании Церкви, и духовный и материальный. Но второй должен употребляться за Церковь, а первый Церковью, один рукой священника, другой рукой царей и воинов, но по приказанию Церкви в покорности ей. Нужно, ведь, чтобы один меч был под другим, и светская власть подчинялась духовной... Духовная власть должна устанавливать земную и судить ее, если она окажется нехорошей... Поэтому, если уклонится с правильного пути земная власть, ее будет судить духовная. По истине римскому первосвященнику подчиняется всякое

Положение католического государя по отношению к духовной власти по булле Unam Sanctam.

В Католической Церкви государь в принципе наместник Церкви в земных делах, ею судимый и даже смещаемый за неудачное управление; Православная Церковь лишь освящает власть государя, не приписывая себе ни прямой, ни косвенной власти в земных делах, и потому не присваивает себе и права налагать на него иные наказания, кроме церковных, состоящих в лишении тех или иных прав, вытекающих из принадлежности к церковному союзу, но не наказания, поражающие права, вытекающие из принадлежности к союзу государственному. В противоположность Православной Церкви папы по католическому средневековому учению имеют верховную власть над всем миром, ибо они в лице кн. Апостолов, Апостола Петра, по католическому учению унаследовали от Спасителя всю принадлежащую Ему власть, о которой Он говорил: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле»; императоры и короли могут иметь от них лишь владения на ленном праве, как вассалы, и потому подчинены ему не только в духовных делах, но и в светских; государственная власть получает свое оправдание и освящение только лишь в качестве исполнительницы велений Церкви, не только в духовных, но и в светских, как bracchium saeculare, приводимое в движение волею Церкви. Светская власть, в случае неисполнения требований Церкви, может быть папой передана другому лицу, и подданные могут быть освобождены от данной присяги на верность. В противоположность средневековой католической идее наместничества папы в земных делах и в некоторое противопоставление Византийской идее земного величия императора, Московский царь был верным проводником идеи быть царем благочестивым и православным, как подобает быть «началу и непоколебимому основанию», которому весь народ и все ему подвластное привыкли бы повиноваться и ему подражать по силе в дела-

---

человеческое существо, и мы объявляем, утверждаем, определяем и возвещаем, что это необходимо для спасения».

нии всякого добра» (Из благословенной грамоты Вселенского Патриарха Иоанн у Грозному от 1561 г.). Эта нравственная идея царской власти получила свое выражение в повседневном быте русских царей, который до конца XVII века отличался сходством по духу и однообразием для всех сословий.

Домашний быт русских царей, как иллюстрация идеи царской власти.

Этот быт подробно изучен в сочинении И. Е. Забелина «Домашний быт русских царей», и мы приведем его сообщение касательно образа жизни царей, как иллюстрацию идеи царя, как «начала и образца для всех своих подданных», стремящегося образом жизни своей стяжать благодать Божию для управляемого им царства. Вся жизнь царя шла по строго выработанному чину. В обыкновенное, не праздничное время государь присутствовал на заутрени, а после, поздоровавшись, поговорив с боярами о делах и приняв доклады, шествовал в 9-м часу к поздней обедни в одну из придворных церквей. Если день был праздничный, то выход делался в Собор или к празднику, т. е. в храм или монастырь в память святого. В общие церковные праздники и торжества государь всегда присутствовал при всех обрядах и церемониях. Богомольные выходы царей – одна из самых характерных черт древнего царского быта. Благочестивые Московские цари, подобно Византийским императорам, совершали богомольные выходы в каждый церковный праздник, присутствовали при всех обрядах и торжествах, отправляемых Церковью в течение года. Эти выходы придавали церковным празднествам еще более блеска и торжественности. Государь являлся в несказанном великолепии. И это было необходимо по самому значению древнего царского сана. Притом церемонии, обряды составляли одно из главнейших условий тогдашнего общественного быта, и потому каждый шаг вне дома, а тем более в быту государей по необходимости становился церемониальным и торжественным. Самые обыкновенные, почти каждодневные выходы царя к обедне и вообще к церковным службам в известные праздники были

ничто иное, как церемониальное шествие, которое поэтому возвещалось колокольным звоном, который и назывался выходным. Царь выходил летом в легком шелковом опашне и в золотой шапке с меховым околышком, зимой в шубе и в горностаевой, лисьей шапке, в мокрую погоду в суконной однорядке. В руках у него был посох инроговый или индейский из черного дерева. В большие праздники, Рождество Христово, Богоявление, Неделю Ваий, Святое Воскресение, Троицын день, Успение Богоматери и другие, государь облекался в особый царский наряд: надевал царский становой кафтан, царскую шапку, диадему или бармы, наперсный крест и перевязь на груди и вместо посоха держал в руке царский жезл.

Выходы царя в Вербное воскресенье; смысл этого обряда.

Особый контраст с Византийским обрядом представлял выход царя в Вербное Воскресение, выход, заимствованный не из Византии, а, по исследованиям Прот. Никольского и проф. Красносельцева, из Иерусалима. Очевидно Византийский обряд необыкновенной пышности раздачи серебряных крестов императором за подвиг поста и принятие им Символов Веры, выдвигавший слишком императора над Патриархом в сфере чисто церковной, не соответствовал русским понятиям и не был рецепирован на Руси. Здесь был принят обряд, выявлявший смирение царя перед Первосвятителем – это шествие Патриарха на осляти, которого за повод ведет царь. Начало этого обряда констатировано в России в XVI веке, а около половины XVII века он получил некоторые второстепенные изменения. Изменения эти имели в виду еще больше уподобить действо Ваий шествию Спасителя в Иерусалим. Поздний чин указывал Первосвятителю шествие на осляти только от Лобного места к Успенскому Собору, подобно тому, как Спаситель совершал один путь в Иерусалим; по раннему же чину шествие шло от Успенского Собора к Церкви Входа Господня и обратно. Поздний чин указывал читать Евангелие не Иерарху, как было первоначально, а диакону; Первосвятитель же произносил только слова, кото-

рые произносил Спаситель. В поздний чин введено добавление – посылка, в виде отправления двух лиц за ослом, и разговор этих посланных с лицами, стоявшими около осляти; поздний чин совершался так: в Вербное Воскресенье царь выходил в Успенский Собор в праздничном платье в сопровождении бояр и других чинов. Из Успенского Собора совершался крестный ход в таком порядке: сначала шел Патриарх в предшествии Духовенства, затем царь в предшествии своих чинов. Шествие останавливалось у Покровского Собора, и царь и Патриарх отправлялись в Собор, где на Патриарха возлагалось полное облачение, если он шествовал от Успенского Собора в малом облачении, и там совершалось молебствие. Царь также облачался в царский наряд в Покровском Соборе, но только в приделе. В это время на Лобном месте, богато украшенном бархатом и сукнами, ставили налой с Евангелием и иконами. Около Лобного места стояло осля, у которого находились Патриарший боярин и несколько дьяков, и тут же ставилась заблаговременно приготовленная верба на санях. Царь и Патриарх, выйдя из Собора, сходили на Лобное место. Патриарх подносил царю ваию и вербу и раздавал их духовным и светским властям, Митрополиты же раздавали вербу низшим светским чинам и народу. После раздачи вербы архидиакон читал Евангельское повествование о входе Спасителя в Иерусалим и когда произносил слова: «И посла два от учеников...», соборный протопоп и ключарь подходили к Патриарху, который благословлял их и, произнеся собственные слова Евангельского текста, посылал их по осля. Посланные говорили находившимся подле осля также словесами Евангельского текста и приводили осля к Лобному месту. Тогда Патриарх брал в руки Евангелие и крест, благословлял крестом царя, садился на осля, и шествие начиналось: впереди шли государевы меньшие чины, за ними везли на санях вербу, около которой стояли певчие и пели стихиры. За вербой шло духовенство с иконами, высшие государевы чины с вербой, а за ними царь в большом царском наряде, поддерживаемый под руки ближними людьми, вел осля за конец повода. Перед царем

стольник и ближние люди несли царский жезл, вербу, свечу и полотенце. За царем шли чины его, а за Патриархом, следовавшим на осляти, духовные власти. По пути шествия дети стрельцов стлали перед царем сукна и кафтаны. Эти кафтаны – верхняя одежда, символизировали плоть, которая как бы приносилась в жертву. Во время шествия Патриарх осенял народ крестом. Все шествие при звоне колоколов вступало в Кремль через Спасские ворота к западным дверям Успенского Собора. Здесь Патриарх сходил с осляти и вступал в Собор, где архидиакон дочитывал Евангелие, после чего следовали ектении и отпуст. После этого Патриарх брал у царя ваию, благословлял его, целовал в десницу и мышцу и здравствовал его, а певчие пели многолетие царю. После действа следовала литургия.

В Византийском чине император на первом плане. Он накануне раздает ваии с крестом в храме Св. Димитрия, а в Вербное Воскресение, приняв символы и крест, идет своей процессией, в сопровождении светских чинов, в храм Пресвятой Богородицы, встречаясь с крестным ходом в Фиале триклина, где крестный ход принимал его, и император вместе с ним заходил в Дворцовые храмы, где совершались ектении. Всюду император шел впереди Патриарха, остававшегося в тени. Иначе на Руси. Смирение царя в обряде Ваий было примером и для подданных, при чем это смирение было смирением царя перед Христом, которого изображал Патриарх. Этот обряд призван был усилить авторитет царской власти официальным выявлением преданности царя Церкви. Когда отцы Собора 1678 г. прекратили совершение обряда шествия на осляти по епархиям, то они сделали это ради возвышения Патриаршего достоинства: «Несть бо лепо едва самому Патриарху соизволяемое дело низшим Архиереям совершати». Они же и объяснили смысл этого действа: «Благочестивейшие самодержцы наши благоволят в нем (в действе Ваий) показания ради народу православному образа смирения своего и благопокорения перед Христом Господом, ибо обычай всесмиренный прияша, еже возседшу Патриарху на жребя, в память въехания Господня в

Иерусалим, смирити высоту свою царскую, скипетрокрасныма рукама си узде того осляти прикасатися». Отцы Собора восхваляли такое смирение царя земного: «Ибо мнози толиким смирением царя земного перед Царем Небесным умиляются, и внутрь себя дух сокрушения стяжавши от Бога, ко глубине душеспасенного смирения нисходят». Особенность нашего обряда перед Византийским еще в том, что действия Ваий, присущие Византийским императорам, больше никем совершаться не могли, а на Руси его совершал не один царь, но и воеводы по провинциям вплоть до 1678 года. Самое действо Ваий прекратило свое существование на Руси вместе с Патриаршеством, когда получили господство другие идеи, и сама царская власть потерпела глубокое изменение в своей идеологии под влиянием немецкой философии и рационализма. Преосвященный Иннокентий указал, как на вероятную причину прекращения этого действа, на то, что стали в нем смотреть более на внешность, нежели на дух, выражаемый внешностью, и видеть более унижение царя перед Иерархом, нежели разительное напоминание о благодатном Христовом царствии и о иудейской превратности. Обряд же этот призван был показать перед всеми лишь смирение царя перед Христом, которого изображал Патриарх.

«Действо страшного суда». Интимная близость царя и Патриарха, установленная по чину.

Такое же выражение публичного смирения царя показали обряды, совершавшиеся на маслянной неделе. В воскресенье перед маслянницей, после заутрени совершалось действо страшного суда. Из Собора Патриарх и царь шествовали при оглушительном звоне колоколов к своим местам, устроенным у восточной стены Успенского Собора (Царь перед этим переоблачался в приделе Св. Дмитрия Солунского), где ставилось изображение страшного суда, и совершался известный чин богослужения. Перед выходом в тот день, часа за три до света, царь обходил все тюрьмы и богадельни, где жили раненые, расслабленные, сироты. В этот же день во дворце

давался стол на нищую братию. Государь сам обедал за этим столом и сам угощал своих гостей, оделяя их после обеда милостыней; на тюремном дворе также происходили угощения. С половины маслянницы наступали прощеные дни. Царь объезжал городские монастыри со среды и прощался с монастырской братией. В пятницу, субботу и воскресенье Патриарх с властями и царь с боярами ходили к царице. В воскресенье утром перед литургией Патриарх с духовными властями приходил прощаться к государю. Вечером государь со светскими чинами шел в Успенский Собор, где Патриарх совершал обряд прощения по чину; после ектении и молитвословия царь подходил к Патриарху и, говоря прощение, прикладывался ко кресту. Из Собора царь шествовал прощаться к Патриарху в сопровождении бояр и всех чинов. У Патриарха в Крестовой Палате, украшенной сукнами и коврами, собирались все духовные власти: Митрополиты, Архиепископы, Епископы. Патриарх встречал государя на лестнице, иногда среди Крестовой Палаты. Патриарх благословлял государя и, приняв его под руку, шел с ним на обычные места. Патриарх говорил: «Достойно» и входную молитву и благословлял царя и бояр. Все садились по лавкам. Государь на южной стороне палаты на большой лавке. Патриарх под образами на восточной стороне, бояре против государя на северной стороне. Затем Патриарху подносили вина и мед, и он отливал из каждого кубка для себя и подносил государю по три кубка всех питей; государь принимал и возвращал стольникам. Затем стольники тем же порядком подносили Патриарху для бояр, который тоже давал по три кубка всех питей. Потом государь жаловал из своих рук белым медом всех духовных властей. По окончании прощального чина Патриарх и царь садились на лавки по прежним местам; бояре же уходили по указу царя, и царь и Патриарх оставались один на один с полчаса. Потом входили опять бояре, и Патриарх встав говорил «Достойно» и прощение, т. е. прощальную молитву, и благословлял царя и весь его чин. От Патриарха царь шел в Чудов, в Вознесенский монастыри, Архангельский и Благовещенские Соборы прощаться у

Св. мощей и у Гробов родителей. В этот день царь освобождал многих из заточения.

В этом обряде мы видим не только смирение царя, выполняющего обязанность христианина испрашиванию прощения, и древне-русскую черту – нищелюбие, но и установленную по чину интимную близость царя и Патриарха, во всех праздниках, и церковных шествиях царя и Патриарха, составляющих священную двоицу.

То же смирение перед высотой духовного чина видим в дни поминовения царей и особ царского семейства, когда в Панихидной или Сборной Палате дворца давались столы и древние прокормы Патриарху, духовным властям и соборянам, что называлось большими сборами, т. е. собранием вообще духовенства и особенно соборных причтов. За этими почетными столами государь по очень древнему обычаю стоял перед Первосвятителем (Митрополитом, а потом Патриархом) и из собственных рук угощал его, поднося кубки и яства. В Судебнике Грозного говорится: «Лета семь тысяч шестьдесят семь (1559) года апреля в 25 день царь и великий князь указал, в который день живет (совершается) большая панихида, Митрополит у государя за столом, а государь перед ним стоит, тот день смертной и торговой казнью не казнити никого отнюдь».

Великий пост и выходы царя перед наступлением Светлого дня.

На первой неделе поста царь показывает пример исполнения церковного устава и в первый раз вкушает пищу лишь в среду, а потом и в субботу, когда он посылал и Патриарху и боярам укруги, т. е. ломти калача, вина, сластей.

Перед наступлением Светлого дня государь опять посещал тюрьмы и богадельни, щедро раздавая везде милостыню нищим и заключенным, освобождая преступников, выкупая неимущих. В среду страстной царь выходил в Успенский Собор к прощению и в тот же день совершал обычный выход для милостивой раздачи. Англичанин Коллинс, бывший при дворе Алексея Михайловича в 60 годах XVII столетия,

рассказывает, что царь в Великую пятницу ночью посещал все тюрьмы, разговаривал с колодниками, выкупал посаженных за долги и по усмотрению прощал иных. В тот же день он обходил некоторые монастыри, особенно Кремлевские, и заходил в Архангельский Собор. Что более поразительно, это то, что в первый день Пасхи, после великолепной церемонии христосования (царь во время хвалитных стихир за заутреней прикладывался к образам и творил целование в уста с Патриархом, Архиереями и Епископами, а архимандритов, игуменов и протопопов жаловал к руке, раздавая яйца; бояре, окольничие и все бывшие в Соборе прикладывались к образам, подходили к Патриарху, которому целовали руку и получали по 3, по 2 и по 1 яйцу, смотря по чину), при которой все было так торжественно, и все горело и блистало золотом и драгоценными камнями, государь удалялся для менее пышных, но более славных церемоний. По древнему обычаю, говорит Карамзин, царь между заутреней и обедней в первый день Пасхи шел в городскую тюрьму и, сказав преступникам: «Христос Воскрес и для вас», дарил каждому из них разговение. Посещая Вознесенский монастырь, он заходил в каменный застенок у Спасских Ворот и жаловал там раненых и нищих; в этот же день царь устраивал стол на низшую братию в царицыной золотой палате; от заутрени царь шел в Архангельский Собор, где прикладывался к иконам и Св. мощам и христосовался с родителями, т. е. поклонялся их праху. В Благовещенском Соборе он христосовался в уста с протопопом, как своим духовником, а весь остальной чин жаловал к руке.

Раннюю обедню царь слушал в одной из дворцовых церквей с семьей, а к поздней выходил в Успенский Собор в полном царском наряде, во всех регалиях; на другой день праздника царь принимал Патриарха и духовных властей с дарами, как обычными, установленными по чину приношениями, после чего царь шел к царице, которой целовал руку, и благословлял ее иконой. В течение Святой недели царь посещал городские и загородные Московские монастыри, больницы и богадельни, жаловал к руке и раздавал празд-

ничные яйца и милостыню. Такого же рода празднования происходили и в Рождество Христово.

Выходы царя в день Рождества Христова.

24-го декабря царь делал тайные выходы в сопровождении отряда стрельцов и подъячих Тайного Приказа в тюрьмы и богадельни, где раздавал милостыню тюремным сидельцам, полонянникам, богаделенным, увечным и прочему бедному люду; раздавал милостыню и нищим на улицах по пути. Такие выходы делались и накануне других больших праздников и постов. В день Рождества Христова, когда начинали благовестить к литургии, царь делал выход в столовую палату, где ожидал пришествия Патриарха и духовенства. Столовая наряжалась сукнами и коврами. В переднем углу ставилось место государево, а подле кресло для Патриарха. Патриарх входил при пении праздничных стихир в предшествии соборного клира с крестом в сопровождении Митрополитов и Архиереев. Государь встречал шествие в сенях. После многолетия Патриарх поздравлял царя, и оба садились на свои места. Потом Патриарх шел славить Христа к царице и к другим членам семьи, если они не собирались у царицы. Затем царь облачался в царский наряд и шел к обедне в сопровождении всех придворных чинов. После литургии царь и Патриарх взаимно поздравляли; царь переоблачался в приделе Св. Димитрия Солунского в обыкновенное выходное платье и шел во дворец, где в золотой палате приготовлен был стол для Патриарха, властей и бояр. Но в день Рождества Христова и вообще в большие праздники царь не садился за стол прежде накормления заключенных по тюрьмам и пленных. Вечером в первый день Рождества соборные протопопы шли славить Христа к царю, царице и Патриарху. Патриарх тоже приходил к царю славить Христа по особому церемониалу. В 1661 году из Воскресного монастыря, когда Никон уже удалился от осуществления своих патриарших прав, приходили к царю от него черный священник со старцами. Мы видим жизнь царя протекающей по церковному уставу с исполнением

заповеди Евангельской о любви к ближнему; видим его во всех церковных торжествах неразрывно связанным с Патриархом; только проникновение в строй этой оцерковленной жизни дает нам возможность понять все значение того события, когда царь Алексей Михайлович в июле 1658 г. перестал выполнять установленные по чину выходы церковные и посещения ради гнева на Патриарха Никона, и понять, почему это поведение царя так потрясло Патриарха Никона.

Мы видим царя входящим во весь строй уставной церковной жизни и видим, что и он сам в этой жизни занимает определенный чин. Если он еще и не причащается под двумя видами, что было установлено впервые при короновании царя Феодора Алексеевича, то все же он в Церкви имеет известный особый чин, хотя еще и не приобщен очевидным образом к какой-либо иерархической степени. Самая одежда его говорит за это: он носит наперсный крест при парадных выходах, переоблачается в приделе храма, и есть еще одна подробность, которая говорит об его священном значении. В его дворец нельзя было являться с каким бы то ни было оружием, даже с тем, которое по обычаю того времени всегда носили при себе, и которое составляло необходимую принадлежность древнего костюма, например ножи, имевшие значение кинжалов. В этом случае не делалось исключения ни для кого, ни для ближних бояр, ни для государевых родственников, ни даже для иностранных послов. Они и их свита должны были снимать с себя оружие, несмотря на то, что по западным понятиям снимать шпагу было бесчестием, и несмотря на то, что споры об этом продолжались иногда долго и настойчиво. В 1661 г. маршалу шведского посольства, не смотря ни на какие просьбы и убеждения, не позволили войти в приемную залу даже с серебряным жезлом (Забелин, 238). Московский царь перед нами выступает не как военный полководец, а прежде всего, как воплотитель церковного идеала жизни и хранитель Православия, как верховный ктитор Церкви. При единстве жизненного идеала, который сливался с церковным идеалом, царь был первым сыном своей

Церкви, примером глубины благочестия, и дорог был народу тем, что народ видел воочию:

«Как царь его великий, православный
На высоте своей недостижимой
Одной святыне молится с народом,
Уставы Церкви строгие блюдет,
По праздникам духовно веселится,
А в дни поста, в смиренном одеянии
С народом вместе каяться идет».

Общая черта отличия Московских дворцовых обрядов от Византийских.

На Руси не только реально претворяли Византийские обычаи, но еще и усовершенствовали их в смысле оцерковления. В этих придворных церемониях обращает на себя внимание тот факт, что они не были вовсе проявлением личной набожности того или иного царя, а входили в обязательный устав жизни, как церковно-государственное установление. Установление это соответствовало всем другим проявлениям быта, в том числе будничному повседневному укладу жизни в домашней обстановке. Во дворце царя была крестовая или моленная, где совершались ежедневные утренние и вечерние молитвы, а иногда и церковные службы, часы, вечерни, всенощная; она была как бы домашней церковью, убранной иконами и святынями, т. е. разными предметами поклонения. Одна стена была занята иконостасом. Он был хранилищем домашней святыни, которая служила изображением внутренней благочестивой истории каждого лица. Все более или менее важные события и случаи жизни сопровождались благословением или молением и призыванием Божиего милосердия и святых покровителей. Хоромы царя украшались изображением притч и церковных событий; в них прежде всего желали видеть назидание, поучение, душевную пользу, а не услаждение взора прекрасными образами. Так домашняя стенопись была продолжением церковной, от которой она по существу и не отличалась. Зеркала получили вход в комнаты не ранее второй половины

XVII века, когда они помещались только во внутренних комнатах, и еще не были допущены в приемные , при чем и там они задергивались завесами. Вторжение во дворец вообще элемента светского, как то мебель польского и немецкого образца, обои, равно появление театра – результаты ознакомления с этим царя и вельмож во время польской войны 1654-1667 г., когда царь побывал в Вильне и Полоцке; а так как пример царя был руководством для вельмож, а они служили примером для других, то весь быт древней Московской Руси строился по тому же принципу его оцерковления. Это было продолжение той работы, которую несла Церковь по оцерковлению всего гражданского быта. Дом – продолжение храма; свет миру иноки, а им свет – ангелы. Вот – принципы Московского общественного быта, проникнутого аскезой. Одним из проявлений этой аскезы служит и строго установленная жизнь царей в соответствии с правилами Церкви.

Здесь мы принуждены коснуться несколько значения обряда и аскезы в жизни человека. Всякий государственный строй является продуктом того или иного религиозного или философского мировоззрения, отражая его в своих установлениях, и имеет свой движущий принцип.

В книге III L'Esprit des Jois Монтескье говорит: «Apres avoir examiné quelles sont les lois relatives à la nature de chaque gouvernement, il faut voir celles qui le sont a son principe. Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait étre tel, et son principe, ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir. Or les lois ne doivent pas être moins rélatives au principe de chaque gouvernement qu'a sa nature. II faut done chercher quel est ce principe.

J'ai dit que la nature du gouvernement républicain est que le peuple en corps ou de certaines familles y aient la souveraine puissance; celle du gouvernement monarchique que le prince y ait la souveraine puissance, mais qu'il l'exerce selon des lois établies; celle du gouvernement despotique qu'un seul y gouverne selon ses volontes et ses caprices. Il ne m'en faut davantage pour trouver leurs trois principes; ils en dérivent

naturellement»[29]. И он приходит к заключению, что движущий принцип, сила, их поддерживающая, для республики (демократической или аристократической) есть политическая добродетель – любовь к свободе и законам своей страны; движущий принцип монархии – честь[30], а для деспотии – страх. Если до известной степени и для Московской монархии подходит определение, что движущим принципом там есть честь, то он требует дополнения, что в основе отношения к главе государства было сознание, что он верный выразитель Православия в своей жизни и охранитель Церкви.

---

[29] «Исследовав, каковы законы, относящиеся к природе каждого правительства, надо рассмотреть законы, относящиеся к его принципу. Различие между природой правительства и его принципом то, что его природа это то, что его заставляет быть таковым, а его принцип — то, что заставляет его действовать. Природа, это — его особая структура, а принцип — страсти человеческие, приводящие его в действие. А законы должны не менее относиться к принципу каждого правительства, чем к его природе. Надо поэтому отыскать, каков этот принцип. Я сказал, что природа республиканского; правления в том, что весь народ или определенные семьи имеют там высшую власть; природа монархического правления в том, что государь имеет там высшую власть, но он руководится установленными законами; природа деспотического правления в том, что там управляет один по своей воле и капризам. Необходимо найти их три принципа; они вытекают естественно из их природы».

[30] «L'honneur c'est à dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition prend la place de la vertu politique. Il y peut inspirer les plus belles actions, il peut, joint à la force des lois, conduire au but du gouvernement contre la vertu même. Il est vrai que philosophiquement parlant, c'est un honneur faux qui conduit toutes les parties de l'état; mais cet honneur faux est ainsi utile au publique que e vrai le serait aux particuliers qui pourraient l'avoir».

«Честь, то есть предрассудок каждого лица и каждого положения, занимает место политической добродетели. Она может вдохновлять самые лучшие действия; присоединяясь к силе законов, она может вести к цели правительства вопреки самой добродетели. Верно, что, говоря философски, это ложная честь, которая руководит всеми частями государства; но эта ложная честь так же полезна для общества, как полезна была бы истинная для частных лиц, которые могли бы ее иметь».

Движущий принцип московского государственного строя. Аскеза. Значение обрядов.

Строй Московского государства был воплощением христианского идеала в его именно русском понимании. Проф. Доброклонский в своей статье, помещенной в Чтении О. Л. Д. Пр. за 1893 г. «Иноземное влияние, самодеятельность и прогресс в Русской Церкви», задает вопрос: «Что внес русский народный гений в понимание христианства», и отвечает на него: «В до-Петровской Руси не развилась своя догматическая литература, догматические споры были крайне редки; в 18-19 веках богословская отвлеченная литература имеет многих представителей в России, но она так привыкла к западноевропейской указке, что трудно собственно ее назвать русской; народ же и доселе мало интересуется догматическими вопросами; не даром в различных мистических и рационалистических сектах, которые во многих отношениях могут служить показателями народного склада, теоретическая сторона занимает второстепенное место и потому очень слабо развита. Если все это не случайность, то можно заключить, что не в характере русского народа стремление к отвлеченному знанию предметов веры. Напротив, он всегда искал знания того, как жить; в старину церковное проповедничество брало темы исключительно нравоучительного содержания, и грамотеи читали книги именно для того, чтобы по собственному их признанию можно было душу спасти от грехов; в новейшее время тот же народ в сектах и в многих старообрядческих толках создавал по преимуществу правила нравственной и социальной жизни; словом, он дорожил практической стороной религии. Если и это не случайность, то можно вообще заключить, что в характере Русского народа лежит – понимать христианство, не как отвлеченную догматическую систему, но преимущественно как религиозно-нравственное правило жизни. Народ стремится понять его, как нравственно животворную силу, а христианскую жизнь, как жизнедеятельность человеческого духа нравственно возрожденного христианством».

Московский строй – отражение народного религиозно-нравственного воззрения на жизнь.

Иллюстрацией тому является, скажем мы, и Московский государственный строй: и прежде всего та центральная его часть, в которой отражается, как в фокусе, народное религиозное мировоззрение; это – царская власть. Носитель ее не только покровитель Православия, его ктитор, но он всей жизнью своей призван воплощать нравственно практический идеал христианства. На ряду с подвигом власти он несет подвиг христианской уставной жизни, направленной к непрерывному самоограничению и самоотречению.

Позднее Патриарх Никон, сам явивший в себе великий пример достижений и расцвета всех своих духовных дарований на основе подвижнической жизни, углубил именно русскую теорию царской власти, указав условия ее успешного проявления, положив в основу ее святоотеческое учение и дав ей в практическом применении широту и мощь чисто русского размаха. Хотя сам Патриарх Никон как-то сказал про себя, что он, хотя русский, но по вере грек, однако он был представителем именно русского понимания христианства в вышеуказанном смысле, не как отвлеченной системы, а как нравственно животворной силы и правила жизни, призванной к оцерковлению не только в частном быту, но и в общественном и государственном.

Идея аскезы, проникающая Московский государственный строй.

Пока мы должны остановиться на двух элементах, обнаруживших себя так ярко в представлениях о царской власти: это – аскеза, а с другой стороны, внешняя церемониальность, обрядовой характер в выражении русских представлений о царе. Остановимся прежде всего на идее аскезы, проникающей собой весь строй жизни и в стране, и во дворце. Для лиц, не придающих Православию никакого значения, все церемонии Московского двора и весь уклад его жизни могут представляться лишь ненужным придатком жизни в лучшем случае; недаром они с такой легкостью были отменены, когда

вторглись на Русь протестантские веяния, овладевшие царем Петром. Но для Московской Руси, и вообще для всякого убежденного в истине Православия, дело обстоит не так. Смысл аскетизма, понимаемого как самоограничение в своих естественных потребностях, вовсе не заключается в самодовлеющем акте отречения от мира, а в духовном перевоспитании человеческого существа, то есть, во внутреннем подвиге, имеющем конечной целью вечную жизнь в царстве небесном; но это перестроение внутреннего человека попутно пересоздает и жизнь временную в царстве земном.

Первой целью является очищение чувств, воспитание воли, усовершенствование ума, то есть, стать «во единого нового человека», согражданином святым и своим Богу, имея Христа краеугольным камнем, как говорит Апостол Павел (Еф. 2, 20). Это сосредоточение на «едином на потребу» не исключает попечений о земном, но только эти попечения подчинены высшей задаче, как не мешал и аскетический принцип в строе Московского государства заботе о росте и могуществе этого государства. Забота о внешнем строе косвенно выполняется здесь внутренним перевоспитанием человека-создателя этого строя.

Христианское подвижничество не является вовсе врагом земного строительства, ибо оно враждебно только тому греховному состоянию, которое явилось искажением человека, но не тому, которое при благодатной помощи подается человеку. Подвижничество христианское не упраздняет мира, а призвано его перерождать изнутри путем духовного перевоспитания человека. В этом отношении и античное и буддийское подвижничество коренным образом отличаются от христианства. Если первое основывается на дуализме двух борящихся начал добра и зла, то второе является средством к полному самоуничтожению; между тем как христианское подвижничество стремится приблизить человека к идеалу нравственной чистоты и святости с надеждой еще на земле преодолеть в себе зло и начать вечную жизнь еще здесь. Что христианское подвижничество есть именно это стремление к возрождению жизни в духе, видно из сочинений основопо-

ложников этого подвижничества, основную характеристику коих дает Проф. Кожевников в своем сочинении «О значении христианского подвижничества».

Святые отцы о подвижничестве.

Антоний Великий устанавливает внешние правила подвижничества, давая поучения о всем, что может расслабить и укрепить душу. Макарий Великий каждым словом дает направление трудам подвизающихся, указывая конечную цель всех трудов. Он раскрывает сущность христианства, цель и венец пути, освящение души благодатью Святого Духа. Ефрем Сирин созерцает грозную правду суда Божиего и огненным словом призывает к непрестанному покаянному очищению души, бессильной без очищения достигнуть царства Божия. Иоанн Лествичник анализирует внутреннее состояние духа, природу чувств, страстей и раскрывает процесс их зарождения, развития и видоизменения. Исаак Сирин создал своеобразную, основанную на духовном опыте, теорию познания, раскрывая шествие и подъем души к Богопознанию от низшей ступени до способности созерцания Тайны Св. Троицы. Симеон Новый Богослов с величайшей живостью и реальностью раскрывает потусторонний мир, как реальность, находящуюся у него перед глазами, каковой для пленников плоти является мир земной. Если таково значение самоограничения, именно как средства и методологического приема, а суть дела во внутреннем воспитании и дисциплине духа, то к критике этого строя жизни нельзя подходить с внешней точки зрения.

Значение аскезы для общественной жизни.

В отсутствии нравственного самоустроения на незыблемой основе заключается причина многих и внешних неустройств в жизни. Иной незыблемой основы, кроме Христа, быть не может; всякий вид частного житейского подвига должен иметь в Нем свою основу, чтобы иметь упование на жизнь вечную, а через то иметь возможность преодолеть колебание и сомнение в смысле жизни и не попасть на путь

неверия и устремления в небытие. Аскетический идеал неприемлем был для огромного большинства людей начала XX века в виду господства натуралистического убеждения в естественности данного состояния человека со всеми обуревающими его страстями, требующими удовлетворения. Между тем аскетический идеал исходит из несовершенства и испорченности человеческой природы и необходимости стяжания даров Духа Святого для преображения греховного состояния в праведное. Эта коренная противоположность стремлений происходит от противоположных взглядов на цель земной жизни, есть ли она – место для приготовления к чему-то вечному, или просто арена для наслаждений плоти. Когда стало клониться к упадку Римское миродержавство, то обуздать распущенность языческого мира и натиск грубого варварства, возродить человечество к новой жизни могла только работа духа над плотью христианских подвижников и вера их, подкрепленная реальными примерами. Подвижничество, помимо своей субъективной стороны, имеет и значение общественное. Это значение его признано и современными учеными разных специальностей. Так Цоклер говорит: «Новое всемирно историческое величие христианского аскетизма в том, что в нем, на основе всестороннего стремления к Христу, происходит совершенствование, очищение и укрепление человеческой личности и при том не для нее самой только, а для целого общества, для целого мира; здесь все подвиги, все проявления аскетизма подчинены делу Церкви Христовой, плодоношению всех для всех в деле любви. Вследствие этого, влияние аскетизма особенно сильно обнаруживается именно на общественной нравственности. Христианское монашество развивается в творческую, первостепенную силу культуры, силу, воспитывающую народы в течение веков». Зольтау говорит: «Надо признать, какое великое дело было совершено в мире этими аскетами, отрекшимися от мира». Проф. Маус признает слабостью протестантизма отсутствие организации аскетического свойства, говоря: Это молчаливая, но влиятельная проповедь подвигов совершается не для подавления мира, не для

принижения света, а для его упорядочения и освящения. Иночество – венец христианского общества; его примирения в современной жизни требует самый ее культурный идеал, а один Лондонский профессор сказал, что всеобщий современный недуг – душевное беспокойство нашего века – требует для своего исцеления не столько бесконечных рассуждений и суетливого размена духовной энергии на внешние меры устроения жизни, сколько сосредоточения ее на самоуглублении и самовоспитании.

Элементы вечной ценности в Московском государственном строе.

В нем – он ищет лекарства против беспокойства и духовной смуты века сего. Быть может, уроки современности прольют другой свет на прежний Московский строй, и он будет оценен не как отжившее заблуждение, а как нечто, носящее в себе элементы вечно ценного. Мы видим там царя, строго блюдущего уставы Церкви и ежедневно закаляющего себя в молитвах утром, днем и вечером, постящегося по-монашески во все положенные посты, заботящегося о нищих и больных и странниках, и в нем видим официальное выражение древнерусского идеала, выращенного на Прологе, этой книге, дававшей пищу веками всему обществу от хижины до дворца. Пролог противопоставляют, как характерную духовно-нравственную энциклопедию Православного Востока со всеми особенностями его духовных основ, французской энциклопедии XVIII века, как выразительнице совершенно омирщившейся культуры. В этой книге принципиально выражен подвижнический идеал в святоотеческих поучениях, и дана его иллюстрация в житиях святых. В Прологе лучшие черты религиозно-нравственного христианского мировоззрения народа, для которого он был любимой книгой. Эта книга пополнялась и обновлялась по разным церковным требованиям, но всегда оставалась единой по духу и имела назначением быть книгой для чтения во время богослужения в Церквах, для чтения братии в монастырях. В Московских храмах в XVI веке на утрени диакон читал часа 1½— 2 житие

соответствующего святого на распев вместе с молитвами ему. Нравственный идеал, воспитанный Прологом, был идеал аскетический. «Будущему благу непроходимому и вечному и царствию небесному бесконечному прелесть жития сего суетного, в нем же вся мимо текут и мимо ходят. Превосходство иноческого чина, достойно выполняемого, над высоким земным, не исключая и царского, считалось непререкаемым, говорит проф. Кожевников, что и выразилось в легендарном сказании «О царе Константине, како сшед с небес, беседовал с Паисием Пустынником». «Если бы я знал, говорит первый из царей, что такая слава и честь ожидают в царствии небесном монахов, то оставил бы корону и порфиру со скипетром и маловременное суетное царство и последовал бы житию монашескому». И русские цари перед смертью принимали нередко иноческий сан: так не только сделал великий князь Василий III, но и Иоанн IV.

Аскетический идеал нравственности считался данным для подражания не одним инокам, а и мирянам. Условием спасения полагалось для всех выполнение общего для всех идеала, данного в святоотеческих творениях Пролога. В Прологе написано: «Пусть не место спасает, ни ризы черные , ни монастырь ни пустыня сама по себе, а дела. Пусть мирян не погубят ризы белые, пусть забота о жене, о детях, о домашних не только не греховна, но, наоборот, уклоняющийся от обязанностей относительно ближайших хуже неверующего; пусть даже и богатство несть зло, аще добре строено». Но все это допустимо на том лишь условии, чтобы в основу и мирской жизни положено было подвижническое трезвенное отношение к ней, убеждение, что в ней нет абсолютной самодовлеющей ценности, что она – не самостоятельное благо, а – подвиг смирения, кротости, воздержания, деятельной любви не ради земного, а ради небесного с возможно полным самоотречением, настолько, что забота о своем личном спасении не должна затмевать памяти о спасении других, всех, так что даже и самая молитва должна быть не вся за ся, но лишь третья часть за ся, а остальное все за вси крестьяны и за князя». Этот путь «узкий и жестокий» был нормой жизни, и

всякий другой почитался кривопутьем, ведущим к гибели всей земли русской, как распутства и озверения языческого жития, где можно «аки скотом наслаждатися плотскими, по своему хотению без устава». В половине XVI века Митрополит Макарий дал, по выражению Голубинского, монументальное воплощение духа восточного подвижнического благочестия в Четьи-Минеях. Здесь смысл и задача жизни представлены в чисто святоотеческом понимании, и строгость этого идеала можно противопоставить Тридентской морали католицизма, отступившего от святоотеческой традиции в пользу известного компромисса с бытом нравственно ослабевшего общества в теории пробабилизма. Здесь то и была опасность омирщения и превращения Церкви в огромное политическое учреждение уже без той духовной силы, которую являли подвижники не только Восточной, но и Западной Церкви.

Святоотеческие поучения были литературой для чтения, но еще больше спасали душу народную сами подвижники; ни татарское иго, ни трудности борьбы с природой не прекратили просвещения народного. Только благодаря этому примеру, говорит проф. Кожевников, несмотря на всю греховность жизни, народное сознание никогда не оправдывало греховности. Над мрачной бездной того, что преступно творилось в жизни, незатмеваемым солнцем сиял образ высшей чистоты и правды, образ не того, что было и есть в грешном мире, а того, что по совести, по Божьему закону, по святоотеческому преданию должно было быть. Этот образ не был несбыточной мечтой, а был здесь на родине воочию, перед лицом всех, в духовных отцах души народной, в тех, что непорочными звездами нравственной чистоты ярко сияют сквозь дебри лесных и болотных пустынь и из безмолвия темных затворов, среди полуночной тьмы окружавшей их грубости и злого прибоя разнузданных страстей. В лице благодатного воспитателя земли русской Преподобный Сергий всходит, как бы солнце духовное, после ужасов Монгольского ига и внутренней усобицы. С ним, усвоившим из всех добродетелей преимущественно кротость, равную любовь и

добротворение ко всем, с ним милостивым, добросердым, нищелюбивым, обличавшим даже виновных не с яростью, но яко издалека притчами, с тихостью, с ним, подобно реке многоводной и тихоструйной и всех увещавшим наипаче смирением украшатися, и из его семьи духовные лучи «света тихаго» полились обильно по лицу земли родной, направляясь в душу пустынных дебрей, где стали возникать монастыри, оттуда воздействуя обратно на города и веси, на жизнь мирскую, обособиться от которой не могли и не считали себя в праве эти любители «едину единствования». Влияние праведников шло через исповедь: и бояре, и князья дрожали, идя на исповедь к Пафнутию Боровскому, которого нельзя было ничем ни устрашить, ни подкупить. Также, как духовник, имел еще больше влияния Иосиф Волоколамский. Праведники влияли на князей и тем, что у них испрашивалось великими князьями благословение в важных государственных и семейных делах.

Кроме поучения примером жизни и словом, русское иночество подавало пример милосердия нищелюбием. Эта милостыня заменяла современную благотворительность учреждений и восхвалялась в Прологе: «Нищелюбие есть больше молитвы, поста и иных спасительных и Богоугодных дел, выше самого девства, его же ничто же выше». Дмитрий Прилуцкий внушал, что рабов и сирот надо почитать прежде, чем иноков. Евфимий Суздальский проповедовал любовь к странникам. Мы видели выше, как пример этому нищелюбию подавал сам царь, не садившийся обедать в большие праздники до накормления нищих; мы видели, как в праздники царь посещал заключенных, пленных и раздавал милостыню.

Московская идея царской власти – отражение народного нравственно практического понимания христианства.

Московский царь был выражением того нравственно практического понимания христианства, о котором говорил проф. Доброклонский, как характерном для русского понимания и осуществления христианства. И эта деятельность

Московского царя была неразрывно связана с его саном и может быть понимаема, как церковно государственное установление, выражающее народное воззрение на царя. И подвиг строго уставной жизни царя, смиряющегося добровольно перед церковными требованиями, есть средство снискания им благодати Духа Святого, при содействии которой все его решения в государственных делах будут плодом мысли и воли, очищенных от наслоений, затуманивающих ясность мысли и твердость воли. Именно это возвышение над земными страстями, это преображение плоти и мира через их преодоление и имеет в виду требование строгого выполнения церковного устава, являющего собой плод духовного опыта святых отцов. Эти качества царя – необходимые условия успешности его деяния, и таким образом все, делаемое им для достижения их, является условием благополучия и для всего государства. Так в свете православного учения весь ритуал жизни Московского царя есть не внешняя декоративность, которая может быть, а может и не быть, а есть неразрывная часть его царских обязанностей.

Обрядовый характер Русского Православия. Значение обрядов.

Еще другая черта есть в Московском строе, которая поражала иностранцев, посещавших Москву в XVI и XVII столетии, и которая является также характерной чертой Русского Православия. Это – церемониальность и обрядовый характер его. На нем приходится остановиться по двум основаниям: во-первых, существует мнение, навеянное протестантизмом, что христианство есть духовная религия, а потому все в нем должно носить духовный характер (Иоанна IV, 21—24), согласно словам Спасителя о том, что наступит время духовного поклонения Богу, а потому и обряды излишни; во-вторых, в суждении о ненужности обрядовых церемоний упускается из виду то значение воспитательной стороны политических учреждений, на которое в XIX веке обратил внимание Джон Стюарт Милль. Сначала о первом вопросе. В Православии церковное Богопочтение связывается с определенным местом

и временем. В определенные часы дня и ночи бывает благовест, в определенные часы выход царя, в определенные праздничные дни та или другая церемония; все установлено с точностью, и люди призываются жить не по влечению сердца, а по церковному уставу. Что же призван выражать собой этот твердо установленный порядок церемонии? Основа обряда в человеческой природе: человек не только тело и не только дух, и потому явления одной природы духовной вовлекают в участие другую, чувственную; и наоборот – явления одной природы отражают на себе свойства другой. Мы можем одухотворять процессы физические, например, процессом зрения видеть Бога, как Он открывается в природе, видеть красоту, целесообразность, законосообразность творения и через это возноситься к Творцу; можем смотреть на икону и возноситься мыслью к миру горнему; можем видеть в исторических событиях действия Промысла Божиего. Наибольшую степень одухотворения природы мы видим в явлениях Богочеловека на земле и в церковных таинствах. Специально установленные в Церкви обрядовые действия призваны вызывать в нас известные высокие религиозные идеи, чувства, при чем внешние действия могут лишь намекать на идею, не будучи адекватны ей. Цель обряда не в нем самом, а в том религиозном чувстве, которое он выражает. Той же цели служат искусства, но разница в том, что та истина и красота, которые выражаются в церковном обряде, установлены Церковью и призваны не следовать за субъективным и индивидуальным пониманием, а приводить людей к выражаемым ими идеям. Выражение это предназначено быть общественным, чтобы выразить общность веры, чувствований, стремлений, как и все выражения деятельности человека отражают на себе его общественную природу. Общественное и церковное значение обряда в том, что обряд выражает религиозно-нравственные отношения людей, призванных Богом к внутреннему общению и единению между собой. Когда в церковной церемонии появляется царь в своем полном облачении с наперсным крестом на груди, то этим запечатлевается его неразрывная связь с Церковью и

самая идея его власти, установленной Богом для служения Богу земными средствами человеческой власти для облегчения условий человеческого общежития ради спасения душ человеческих. Конечная цель обряда – прославление Бога.

Обряд не может заменить нравственной деятельности человека, ибо он дает выражение другим стремлениям души. В нравственной деятельности человек стремится осуществить идеал, данный в религии, и внести луч горнего света в темный хаос житейских отношений; в этой деятельности участвует воля человека, ради торжества правды и добра, и выражается любовь к ближнему. Обряд же служит для усиления представлений, созерцания; он призван ответить на наши стремления к миру горнему, идеальному, поставить в непосредственное отношение к Богу, помочь через посредство чувственного приблизиться к миру более высокому. В обряде человек стремится к обновлению и освящению своей природы через соприкосновение с миром небесным, насколько это возможно для ограниченной плотской человеческой природы. Обряд призван возгревать чувства человека и через это дать больший стимул для нравственной деятельности, которая сама нуждается в наличности идеала для своего руководства и не может быть самодовлеющей, а потому она – сама питается от всего того, что приближает к нам идеал и его ощущение. Обряд дает выражение наших стремлений к Тому Личному Существу, Которое нас сотворило и Которому мы воздаем преданность и любовь; а нравственная деятельность дает выражение нашим чувствам к людям, братьям во Христе, через ту любовь к Богу, которая питается в действиях обрядовых.

Обе деятельности нашли себе прототип в Евангельской истории. Если Христос Спаситель сказал о существе закона (Мф. 22, 40): «В сию обою заповеди весь закон и пророки висят», т. е. о заповеди о любви к Богу и ближним, то Он же в другом месте (Мф. 26, 8—13) сказал о женщине, ставшей возливать Ему на голову драгоценное миро, что соблазнило иных, как непроизводительная трата денег, могущих идти на бедность: «Аминь глаголю вам: идеже аще проповедано

будет Евангелие сие во всем мире, речется и еже сотвори сия, в память ея». Обязанность к ближним не уничтожает обязанностей к Богу. Обряд имеет и учительное, и воспитательное значение, ибо служит выражением исповедуемых истин. И история домостроительства нашего спасения и догматика находят выражение в церковных обрядах, которые в наглядной форме, действуя на наши чувства, приводят к проникновению во вложенную в них истину. Обряд является школой религиозных истин с другим методом, чем научное знание, действующим непосредственно на чувство, а не на ум, через наше непосредственное прикосновение к святыне. Если научение является главным делом проповеди, то делом обряда является удовлетворение наших религиозных чувств; это почитание обрядовой стороны однако не должно идти дальше известных границ, и обряд должен быть осмыслен, для того, чтобы не сделаться мертвой формой, закрывающей выражаемую им истину. Истина может быть выражена различно, и от этого не меняет своего существа; потому и допустимо различие в обрядах, что они имеют не самостоятельное, самодовлеющее значение, а вспомогательное. Самое развитие обрядовой стороны в русском благочестии лишний раз подтверждает характеристику Проф. Доброклонского, что русский народ обратил главное внимание на практическое выражение христианства. Выражением нравственной стороны его было нищелюбие, любовь к бедным и странникам. И опять эти стороны христианства запечатлены в том сане, который является воплощением народного идеала, царе – Божием помазаннике, призванном стяжать благодать Духа Святого на управление царством, и публично свидетельствовать свое исповедание практического христианства исполнением его нравственных требований и участием в тех чувствах, которые вызывает в верующих Творец и Искупитель человечества. Если частный дом в XVI и XVII веке представлял из себя продолжение храма, то те публичные царские выходы являлись продолжением священнодейственных церковных церемоний в храме; многие из них прекратились только тогда, когда, под влиянием протестант-

ского воззрения на ненужность обряда, последний был осмеян публично и на смену этих выходов явилась пародия всешутейшего патриарха и всепьяннейшего собора, в котором царь Петр играл шутовскую роль диакона, как того сана, к которому приурочивалось положение царя в Церкви.

Расцерковление государства при Петре I.

Это учреждение существовало, как особая организация, десятки лет и призвано было вытравлять из чувств народа привязанность к обрядам, наглядно выставляя обряд, как бутафорию и как ненужную комедию. Прекратилось действо страшного суда, происходившее в Воскресенье перед масляннищей, прекратилось с Патриаршеством и шествие Патриарха на осляти в Вербное воскресение; прекратилось самое право печалования Патриархов после того, как Петр сказал Патриарху Адриану, обратившемуся с просьбой к нему в руках с образом Божией Матери, что он Ее любит больше еще, чем Патриарх, и «чтобы тот не совался не в свои дела». Прекратилось и поучение Патриарха Царю перед коронованием. Так с царской власти постепенно снимался тот ореол причастности к горнему миру, которую свидетельствовали Московские цари в своих установлениях.

Это были те действия расцерковления государства и в частности царской власти, которым начало было положено в половине XVII века царем Алексеем Михайловичем или вернее через него его ближайшим боярским окружением. С этим расцерковлением государства и вступил в борьбу Патриарх Никон, принесший в жертву этому все свои гигантские, данные ему от Бога дарования. Мы увидим, что его борьба носила тот характер, который именно предписывался Словом Божиим и Православной Церковью Архипастырям, и что характеристика его деяний, начатая его злейшим противником и безнравственнейшим человеком – Паисием Лигаридом легла в основу дальнейших суждений о нем, продолженная Петром I, Феофаном Прокоповичем, пропитанная чисто протестантской реакцией против несуществовавшего у нас папизма, слепо заимствованной из совершенно

других условий борьбы и из чуждого идейного источника. Характеристика эта, продолженная XVIII веком – веком Вольтерианского вольнодумства и наконец историками XIX века и начала XX, исходившая из неправильной юридической конструкции императорской власти, не отличающей ее от власти Римского императора pontifex maximus, требует коренного пересмотра не только в виду засоренности источника, из которого заимствовалось мерило суждения и факты жизни, но и потому, что до сих пор не выслушан сам подсудимый, который достаточно подробно объяснил свои воззрения в сочинении, доселе не напечатанном на русском языке. Оно лежит в Воскресенском монастыре в виде рукописи, где его видел Киевский Митрополит Антоний, но перед нами находится в английском печатном издании, представляющем I том сочинения William Palmer'a «The Patriarch and the tsar».

Оценка Московского государственного строя с политико-воспитательной точки зрения. Джон Стюарт Милль.

Возвращаясь к установлению Московского строя, направленному к публичному выявлению церковного миросозерцания, обратим внимание на то, что эти церковные церемонии и царские выходы являлись стимулом распространения и укрепления церковного миросозерцания и в то же время залогом крепости самого государственного строя.

Воспитательно-политическое значение Московского государственного строя.

Если мы не отказываемся от мысли, что Христианство является лучшей поддержкой государственных основ, которые оно освящает и укрепляет (а от этого отказаться невозможно, ибо всякое исповедание делает из человека и из народа то, что он есть), то мы оценим этот строй и с точки зрения его воспитательного значения. Вот что говорит Джон Стюарт Милль в своем сочинении «Du Gouvenement réprésentatit»,

p. 41.[31] «Le premier élément de bon gouvernement étant la vertu et l'intelligence des êtres humains qui composent la communauté, l mérite le plus important que puisse posséder un gouverment, c'est développer la vertu et l'intelligence du peuple lui même. L'a première question à l'égard de toute institution politique est de savoir à quel point elie tend à développer chez les membres de la communauté les différentes qualités morales ou intellectuelles ou plutôt les qualités morales, intellectueles et actives. Le gouvernement qui rempiit le mieux cette condition, est apparemment le meilleur sous tous les autres rapports. Nous pouvons done regarder comme un crité rium de ce que vaut un gouvernement, la mesure dans lequel il tend à accroitre la dose de bonne qualité des gouvernés, collectivement et individuellement: puisque sans parler de leur bien-étre qui est l'objet principal du gouvernement leurs bonnes qualités fournissent la force motrice qui fait marcher la machine». А в другом месте[32] (p. 45): «On aperçoit le double mérite dont est

[31] «Так как первый элемент хорошего правительства суть добродетель и разум живых существ, составляющих общество, то самая важная заслуга правительства — развивать добродетель и разум самого народа. Первый вопрос по отношению ко всякому политическому учреждению, в какой степени оно стремится развивать у членов общества различные моральные или интеллектуальные качества или, скорее, качества моральные, интеллектуальные и деятельные. Правительство, которое наилучшим образом выполняет это условие, есть, по-видимому, лучшее во всех других отношениях. Мы можем поэтому рассматривать как критерий оценки правительства, меру, в которой оно стремится увеличивать хорошие качества управляемых, коллективно или индивидуально, так как, не говоря об их благосостоянии, которое есть главная цель правительства, их хорошие качества доставляют движущую силу, приводящую машину в движение».

[32] «Вся совокупность политических учреждений может иметь двойное значение. Первое касается содействия интеллектуальному прогрессу общества, второе касается совершенствования в деле организации этими учреждениями уже существующих ценностей моральных, интеллектуальных и активных в том смысле, чтобы дать им наибольшее воздействие на общественные дела. Должно расценивать правление по его влиянию на вещи, по тому, что оно делает из граждан, и по тому что оно делает с ними, по его тенденции улучшать или ухудшать самих людей, и по заслугам и недостаткам трудов, или совершенных для граждан или с гражданами.

susceptible tout ensemble d'institutions politiques. L'un consiste dans la manière dont les institutions favorisent le progrés intellectuel de la communauté, l'autre consiste dans la perfection avec laquelle les institutions organisent la valeur morale, intellectuelle et active, qui existe déjà, de façon à lui donner le plus d'action possible sur les affaires publiques. On doit juger un gouvernement par son action sur les choses, par ce qu'il fait des citoyens et par ce qu'il fait avec eux, par sa tendance à améliorer ou à déteriorer les hommes eux mêmes, et par le mérite ou le vice des oeuvres qu'il accomplit, soit pour eux, soit avec eux. Le gouvernement est à la fois une grande influence agissant sur l'esprit humain et un ensemble de conbinaisons organisées pour les affaires publiques. Dans le premier cas, son action bienfaisante est éminnement indirecte quoiqu'elle n'en soit pas moins vitale, tandis que son action nuisible peut être directe». Мы имеем в виду именно первое значение правительства, как воспитательной силы; государство, стремившееся к оцерковлению, давало публично пример уважения к Церкви, как позже государство, стремившееся поставить интересы земные выше интересов Церкви, поставило ее в разряд своих подчиненных учреждений и осмеяло ее обряды.

Выше цитированные слова знаменитого позитивиста XIX века мы привели для того, чтобы показать, как Московский государственный строй, положивший в основу свою «едино на потребу», может и с утилитарной точки зрения быть оценен, как великая историческая ценность, ибо он в, полной мере удовлетворял требованиям лучшего правительства – стараться воспитать своих граждан и показывать значение тех высших целей, служить которым он считал себя предназначенным – прежде всего охранять Православие, как идею, животворящую жизнь государства, и давать в государ-

---

Правительство является одновременно и огромным влиятельным фактором, воздействующим на дух людей, и организацией для общественных дел. В первом случае его благодетельное влияние косвенно, хотя и не менее действенно, тогда как вредное влияние может быть непосредственным, прямым».

стве положение Церкви, соответствующее; высоте ее цели – спасения человеческих душ.

Образ пещного действа. Смысл его прекращения.

В смысле идейного перелома, начавшегося в половине XVII века, интересен один обряд, который был введен при царе Михаиле Феодоровиче и потом отменен при царе Алексее Михайловиче; обряд этот иллюстрировал ограниченность полномочий государственной власти и требование подчиняться Богу более, нежели людям. Мы разумеем пещное действо. Оно записано в церковных выходах впервые 22 декабря 1633 года (еще записано при Михаиле 22 дек. 1634 г., 18 дек. 1636 г., 17 дек. 1637 г. и 26 дек. 1638 и 15 дек. 1639 г.). Оно описано в V томе Пальмерова сочинения на 753—760 стр., при чем Пальмер замечает, что оно прекратилось еще при царе Алексее, когда действительность заняла место представления.

После издания Уложения 1649 г. можно наблюдать расширение юрисдикции Монастырского Приказа на основе его постановлений и нарушения царем его обета уважать церковные каноны. «Nicon in his retirement at Voskresensk and still more in his exile and imprisonment in the Therapontoff and Kyrilloff monasteries, was spiritually in the Babylonian furnace»[33] (760 стр.). Воспроизводилась в Воскресенье пред Рождеством в Московском Соборе и в Новгородском история трех еврейских отроков, отказавшихся поклониться золотому изображению Навуходоносора и брошенных за это в огненную печь. Церемония происходила так: трое юношей, изображающих еврейских отроков, облачаются в выходную одежду и отправляются к Епископу в Крестовую Палату перед вечерней и полунощницей и оттуда идут в собор, предшествуя ему. Во время 7-го гимна канонов за утреней (посреди церкви стоит печь, окруженная светильниками), когда они начинают 7-ой стих: Три отрока»,... руководитель

[33] «Никон в своем удалении в Воскресенском монастыре и еще более в своем изгнании и заключении в Ферапонтовском и потом в Кирилловском монастыре духовно был в Вавилонской печи».

юношей берет благословение и просит Епископа благословить их идти на место, для них приготовленное. Он идет затем в алтарь и, связывая юношей, передает их через северную боковую дверь халдеям вести их пред Епископское место. Но прежде халдеи указывают на печь и говорят: «Вы, дети Царя (Царя Небесного, Который выше царей земных), видите эту горящую печь? Она приготовлена для вас, чтобы мучить вас». Анания: «Мы видим и не боимся. Он может освободить нас из нея». Азария: «И Он освободит нас от ваших рук». Мисаил: «И эта печь не будет нам мукой, но для вас она будет хулой и опровержением». Затем халдеи ведут их к Епископскому месту, и они поют: «Поспеши нам помочь, ибо Ты можешь, если захочешь». Протодиакон зажигает в алтаре три светильника для отроков и стоит в царских дверях. И, когда они поют последнюю стадию, он входит с тремя свечами и берет благословение у Епископа; когда воздадут почесть Епископу, руководитель их развязывает, и Анания идет за благословением, и Епископ благословляет его, дает ему свечу и также Азарии и Мисаилу. Все трое поклоняются Епископу. Затем первый халдей говорит: «Это трое детей Царя?» Ответ: «Да». Первый халдей: «и они не повинуются приказам нашего царя?» Второй: «Они не повинуются». Первый: «И они не поклоняются золотому изображению?» Второй: «Они не поклоняются». Первый: «Тогда мы их бросим в печь». Второй: «И сожжем их». Первый халдей берет Ананию за правую руку, а второй за левую и ведут его с достоинством в печь. В том же порядке ведут в печь и других отроков, после чего халдеи запирают печь. Приносится жаровня с пылающими углями. Протодиакон поклоняется трижды иконам, и Епископ благословляет его кликать 7-ой и 8-ой гимны канона трех отроков. Три отрока поют в печи то же. Халдеи берут трубки с пучками сена и зажженными свечами и ходят вокруг печи с угрозами. Когда протодиакон произносит последнюю часть 7-го гимна: «И пламя подымают над печью», а юноши поют стихи, ключарь выходит из правой боковой двери к Епископу и просит его благословить Ангела Господня войти в печь. Диакон берет от халдея трубки с пучками и огнем, который должен сжечь халдеев: И, когда юноши кончают пение, диакон

восклицает: «И Ангел Господень спустился с отроками в печь и удалил из печи огненное пламя». Халдеи, стоя по обеим сторонам, держат над головами пальмовые ветки, лиственным концом по направлению к алтарю. И когда диакон восклицает: «Как освежающая прохлада», Ангел Господень входит в печь к отрокам с великим громом; халдеи падают лицом на землю, а диаконы поджигают их, как бы олицетворяя Ангела (757 стр.). Юноши зажигают от Ангела свои свечи, и ключарь поднимает Ангела кверху. Отроки поют: «Ангел Господень...» Халдеи встают, снимают свои колпаки и между ними происходит диалог: Первый: «Товарищ! Второй: «Что»? Первый: «Ты видишь?» Второй: «Вижу». Первый: «Там было три, а теперь четыре, и четвертый чрезвычайно страшный подобно Сыну Божию». Второй: «Когда он влетел, он победил нас». Подъяки дают халдеям большие свечи каждому по одной, и они берут их, склоняя головы на корточках. И когда три отрока кончили петь, протодиакон восклицает: «Когда эти трое». И они поют этот стих, смотря на Ангела; они трижды ему поклоняются, и трижды совершают круг в печи. Затем протодиакон восклицает: «Благословен Бог отец наших», и отроки поют то же; Ангел поднимается немного над ними, осеняя их, и они заканчивают 7 и 8 гимны. Затем Ангел снова спускается в печь с громом, и халдеи падают на колени. Отроки поют: «О, Анания, Азария и Мисаил», и поют и восхваляют Ангела. После пения «Хвалим, благословим и покланяемся» они смотрят на Ангела и воздают ему почести. Когда они поют: «Благослови, Боже отец наших», Ангел поднимается. Первый халдей берет благословение позвать Ананию и идет в печь; открыв двери, он стоит там без колпака и восклицает: «Анания, выходи из печи;» второй халдей: «Идите, ни огонь, ни солома, ни смола не касаются вас». Первый: «Мы думали сжечь вас, но мы сами сожжены». Ананий выходит, халдеи берут его почтительно под руки и ведут к Епископскому месту. Первый халдей говорит: «Иди, ты сын Царя (Небесного).» Также выводятся другие. Епископ призывает к себе церковные власти, бояр, воевод и приказных людей, и, стоя на низшей ступени своего места, он говорит многолетие за царя и царицу и за Патриарха; оба хора поют

по очереди многолетие. Затем бояре, воеводы и духовные власти говорят многолетие за царя и за Патриарха перед Епископом, и оно повторяется обоими хорами. Подъяки поют Епископу: Εις πολλὰ ἔτι δέσποτα (Исполла эти деспота).

Так заканчивается действо, и продолжается и оканчивается утреня. Но отроки появляются вновь и во время чтения Евангелия пребывают в печи. После утрени они идут к Епископу. После утрени печь уносится, ставится снова амвон. Ангела убирают туда, откуда его взяли. Отроки и халдеи ведут Епископа в Собор к литургии, а потом вновь его провожают в его помещение, где обедают вместе с духовными властями и боярами и получают подарки. За обедом пьется здравие царя; Патриарх отпускает духовные власти, а юноши и халдеи провожают Епископа и бояр из столовой в Крестовую Палату его келий и, выходя в вестибюль, разоблачаются. Патриарх всех отпускает. Не требует пояснения идея этой церемонии, воздающая почет царю, но напоминающая, что почет, обязательный для него находит себе границу в почете, воздаваемом Богу.

Запутанность церковно-государственных отношений в практике Московского государства. Об отстаивании церковной самостоятельности.

Означенный способ образного выражения своих идей очень типичен для Московского государства и является дополнительным доказательством признания принципиального различия двух порядков церковного и государственного. Но в практике жизни они действительно настолько смешивались, что в отдельных случаях без аналитического разбора легко было смешивать акты церковные с актами государственными. Мы говорили уже, что в актах церковной власти, в церковном законодательстве принимали участие царь и Боярская Дума, равно в актах гражданского законодательства участвовали в Боярской Думе, в Земских Соборах или Освященный Собор, или Патриарх с Архиереями, или один Патриарх. Однако, участие органов одной власти в актах, принадлежащих по существу актам другой власти,

вполне соответствует теории симфонии властей, поскольку она призывает обе власти к гармоничному действию, т. е. призывает власть государственную считаться с законными правами органов власти церковной в своих деяниях, а власть церковную в своих деяниях считаться с законными правами органов власти государственной. При стремлении государства к оцерковлению это смешение могло быть вовсе неощутимым, но в моменты разногласий верховных органов Церкви и государства эта особенность двух союзов выявлялась рельефнее. Так было, когда Митрополит Геронтий отъехал в Симонов монастырь в виду того, что Иван III вступил с ним в спор о хождении посолонь и настаивал на выполнении порядка по его указанию. Митрополит вернулся на кафедру, когда великий князь III подчинился его толкованию, ибо это касалось сферы чисто церковной, в которой решение принадлежало власти церковной Предвосхищая наше исследование о Никоне, скажем, что так было и при Никоне, когда он отстаивал то, чтобы государственное законодательство не шло в разрез с церковным, как того и требовала теория симфонии, бывшая официальным исповеданием, занесенным в Кормчую еще до Патриарха Никона.

В какой мере Никон защищал церковную самостоятельность.

Ведь, Патриарх Никон, настаивая на самостоятельности церковного союза, который должен решить свои дела по собственным правилам и принципам, не настаивал на полной независимости Церкви от государства и, когда был Патриархом, всегда призывал царя к сотрудничеству с ним в церковных делах, но он категорически отказался признавать за царем право выступать в церковных делах самостоятельно, не считаясь ни с церковными правилами, ни с Патриархом, на обязанности коего прежде всего лежало хранить их неприкосновенность. Примеров его совместной деятельности с царем в церковных делах не мало; она протекала совместно во все то время, пока боярская партия не взяла верх и не настояла на том, чтобы царь перестал считаться с Патриархом

Никоном в церковных делах. Этот момент начался тогда, когда эта партия стала давать на практике силу приостановленным царем постановлениям Уложения о Монастырском Приказе и, пользуясь неясностями его постановлений, вторгаться в ту сферу церковного правления, которую никак нельзя считать делегированной Церкви от государства, и которая составляет неотъемлемую принадлежность Церкви jure divino, например, назначение пастырей, игуменов, архимандритов без всякого сношения с церковной властью. Никон считал царя связанным заповедями не только в личных отношениях, но и там, где он выступал, как царь, законодателем и правителем. До наступления роковой эпохи сам царь Алексей Михайлович отвергал возможность такого вторжения. Так, когда он узнал по смерти Патриарха Иосифа, что тот последние годы жизни говорил «переменить меня, скинуть меня хотят; а буде и не оставят я сам за сором об отставке стану бить челом», то царь Алексей Михайлович заявил, что ему «и подумать было бы страшно устранить Патриарха от престола. Хотя бы и еретичества держался, то как можно отставить его без вашего Собора». А когда один запрещенный Патриархом Никоном диакон просил царя в 1657 г. дозволить ему служение, то царь сказал: «Боюсь, что Патриарх Никон отдаст мне свой посох и скажет: возьми его и паси монахов и священников; я не прекословлю твоей власти над вельможами и народом; зачем же ты ставишь мне препятствия в отношении к монахам и священникам». Никон не признавал за Церковью другого права, как протест против злоупотребления светской власти. Он писал Стрешневу: «Нам Архиереям и прочим священного чина довольно есть на отомщение лаятелям нашим Божественного отмщения».

Перемена в царе Алексее Михайловиче, вызвавшая протест Никона.

Такое вторжение в церковную сферу в смысле самостоятельного распоряжения в ней, помимо наличного Патриарха, стало особенно сильно в конце пятидесятых годов XVII столетия, когда царь Алексей Михайлович подпал под

влияние боярской партии из родственников жены, а затем всецело усвоил точку зрения Паисия Лигарида, явившегося представителем идей самого беззастенчивого теоретического цезарепапизма, встречавшегося особенно в последние века Византии, как мы видели на примере Вальсамона, Димитрия Хомитина и других.

Историческая почва для этой перемены.

Для тех, кто игнорировал каноны и учение самой Церкви о ее полномочиях, и для людей, бессильно склоняющихся перед фактами, или извлекавших выгоды из своего человекоугодничества, почву для построения такой теории на Руси могла дать действительность жизни после половины 15 века, когда Русская Иерархия, с уничтожением своей зависимости от иноземного Патриарха, подпала зависимости от своего государя, а с другой стороны государь, великий князь Василий Васильевич, на деле оказался лучшим хранителем Православия, чем Иерархия (Мы разумеем то обстоятельство, что именно государь Василий II отстоял незыблемость Православия при Митрополите Исидоре, а не Иерархия). Мало того, падение Византии сделало русского государя единым православным царем во Вселенной и через это единственным центром и опорой для всех православных, находящихся под агарянским игом.

Последнюю точку зрения проводили в своих посланиях и речах все восточные Патриархи, обращавшиеся к Москве за денежной помощью и поддержкой. Равным образом на Руси, в виду полной переплетенности государственных и церковных отношений, при наличии строго церковного направления в постановке института царской власти, носители которой были сведущи в церковных вопросах не меньше Архиереев, при отсутствии законодательного распределения полномочий между царем и Патриархом, при отсутствии теоретического анализа этих отношений, вполне естественно, что и во времена Алексея Михайловича могло быть на лицо течение, которое ставило царя во главе не только государства, но и Церкви. Естественно, что, когда на Патриарха

Никона явилось недовольство, сначала среди Московских протоиереев, а потом и среди распропагандированных ими масс, недовольство церковной реформой Патриарха Никона, эти недовольные сконцентрировали свое внимание на царе, ища в нем опоры против церковных нововведений и с этой целью давали ему в Церкви значение, какого Церковь ему не предоставляла.

Гипертрофия в определении значения царской власти в церковных делах у первых расколоучителей.

Действительно, в сочинениях первых расколоучителей мы встречаем стремление с одной стороны возвысить царя над Патриархом в церковных делах, а с другой стороны внушить, что будто сам Патриарх Никон возгордился на царский чин и власть. Не можем не заметить, что последнее утверждение совершенно не обоснованно, и является лишь одной из многочисленных клевет, которым подвергается Патриарх Никон в течение жизни и после смерти, и которые постепенно устраняются историческими исследованиями. Так попытки клевет, относящихся к самой личности Патриарха Никона, идущих со стороны расколоучителей, устранены исследованиями проф. Субботина. Что касается того влияния, которое приписывается Патриарху Никону в деле исправления церковных книг, то исследования проф. Каптерева дают основание думать, что главным инициатором и вдохновителем этой реформы был сам царь и его духовник Стефан Вонифатьев, а не Патриарх Никон. Мы изложим собственное учение Никона о царской власти и увидим, что оно было лишь углублением того представления о царской власти, которое лежало в основе русских придворных церемоний и сочинений духовной литературы XVI века и базировалось на православном учении о смирении перед Церковью. Оно – одновременно было и протестом против цезарепапистского уклона в понимании царской власти, основывавшемся отчасти на видимости фактов истории после половины XV века, отчасти на наследовании этих идей из Византии последних веков; учение Никона было и стремлением поставить царскую власть по отношению к Церкви на

основу, данную Св. Иоанном Златоустом, Св. Папой Григорием Двоесловом, Св. Максимом Исповедником, Св. Иоанном Дамаскином и Св. Феодором Студитом.

О взаимной переплетенности церковно-государственных отношений в Московском государстве.

Что в действительности отношения Церкви и государства были переплетены до крайности, это верно. С одной стороны царь и Боярская Дума привлекались к деятельности Освященного Собора, с другой стороны Освященный Собор участвовал в деятельности высших государственных учреждений, Боярской Думы и Земского Собора. Мало того, Патриархи и Архиереи были крупнейшими землевладельцами и, в качестве таковых, имели полномочия от государства судебно-административного характера, финансового и полицейского над населением, живущим на этих землях. Наконец, Патриарх и Архиереи вели церковное управление через своих бояр, дьяков, чиновников, которые со времени Стоглавого Собора не могли назначаться и увольняться без согласия государя и были людьми светскими; все отчеты по церковному управлению поступали государю. Государь в свою очередь выступал с чисто пастырскими указами к воеводам с обязательством представить донесения в Государственный приказ; наконец, не мала была роль государя и по участию в соборной деятельности, как по созыву так и по участию в Соборах, и по приведению в исполнение их решений. Все это нисколько не противоречит теории симфонии, поскольку органы государственной и церковной власти согласовались в действиях между собой, как в сфере церковной, так и в сфере государственной, и поскольку каждая из них в своей сфере являлась решающим фактором.

Понимание царской власти у расколоучителей.

Отзвуки цезарепапистской теории у расколоучителей. Иоанн Неронов, дьяк Феодор.

Но при разногласии верховных органов в церковной сфере или при желании создать это разногласие, выплывало

вышеуказанное нами цезарепапистское течение со стороны кругов, выступавших против Патриарха. Мы приведем показания расколоучителей, взывавших к царю Алексею Михайловичу против Патриарха Никона. Так на Соборе 1653 г. Неронов говорил Патриарху Никону; «Достоит поистине и благочестивому царю быти на сем Соборе; понеже дело великое, Божие и его государево, и общее всех православных христиан; а ими благочестивыми и православными цари всяк глагол верен бывает... Без них же, благочестивых государей, не состоится ничтоже; и вселенстии седм Соборов благочестивых царей имели и в пособие и в помощь призывали с молением, понеже их помощью и советом вера христианская утвердися. И ныне тако же сим благочестивым нашим государем царем всякая истина утверждается и правоверие и в русском его государстве яко солнце сияет». Убеждая царя созвать Собор, Неронов ему говорит: «Тебе же государю, яко превеликому столпу ту председети и всех зрети». Диакон Феодор приглашал царя быть судьей между староверами и нововводителями: «Аще не собереши государь всех во едино, кои стоят за старое и кои за новое, и обои стран словес сам не услышиши, не познаешь, государь, истины. Егда будет праведный между нами судья – или ты сам, христианская наша надежда, или кто верный твой царев слуга в тебе место, аще мы перед твоим царским лицом недостойны стати: тогда сии святии себе оправят и лесть прогонят от Церкви дале, да паки чиста явится церковная нива от соблазн».

27 февраля 1654 г. Неронов писал царю: «Припадая твое благородие, о равноапостольне, послушати изволи в сокрушении сердца вопиющего ти и слезный источник проливающего ти государю, и яко Богу по Бозе прибегающего к державе твоей... О благочестивый царю, иже во истину по Бозе бози».

В материалах по истории раскола Субботина помещены еще другие письма Неронова, между прочим, где он хлопочет о помиловании сосланных протопопов Аввакума, Даниила Костромского и Логгина Муромского в силу осуждения соборным судом. В одном из них он пишет царю: «Ей, благо-

честивый царю, мнит ми ся сице, яко подобен еси Милостивому Спасителю нашему Богу: якоже бо той, попущая человеком искушатися напастьми, даже искусснейших сотворити: тако и тебе, великому государю, изволися во время сие попустити, даже сами познаются и искусни явятся. Сего ради припадаю к державе твоей, самодержец! О благочестивый царю, устави, молю, бурю, смущающую Церковь! Паче бо сия настоящия брани и сыны церковные погубляющая: аще бо сия брань не уставлена будет и Церквам мир не предан будет, крепости не будет имети быти хотящая брань, но за премногое прогневание Владыки нашего Бога велия погибель и тщета будет. О, чадо свету и сыну воскресения! Не остави нас и даждь нам помощь от печали. А егда изволи Господь Бог восприяти тебе царствие, паче просия и Церкви прият свою лепоту и единогласное пение и всякое благочиние строяшеся тобою государем».

Священник Лазарь учил о Божественной власти царя так: «Якоже отстоит небо от земли, и солнце выше луны и больше светом есть: сице и царская Божественная власть вышши и больше прочих властей». Где нет царя, там, по мнению Лазаря, царствует Антихрист. «Егда в Риме, говорит он, духовный человек – папа восхити на ся царскую Божию власть, и оттоле Антихристово властительство есть в Риме. Сице бо и о Царьграде: яко Божия царския власти не имеют».

Инок Авраамий.

Инок Авраамий. Инок Авраамий писал царю: «Вся тягота церковная ныне на твоей вые висит; а на властей ныне ни на которых нечево смотреть – времени служат, а на перед не озираются бедные пастуси». В том же духе высказывался цареугоднический Собор 1660 года (названный Никоном жидовской синагогой), который уже действовал в то время, когда царь, при наличности живого Патриарха, созвал по своей инициативе Собор:

Собор 1660 г. о правах царя в Церкви.

«Ему же царю Свою Церковь Господь преда, и законы ее поучатися день и нощь научи на устроение и возрождение

сущим под рукою людям... Царь Боговенчанный, паче же благочестивый, православный и христолюбивый есть благочинный раздаватель чина; ему, яко благочинному чина раздателю, о благочинии церковном, о боголепном Православные Церкве апостольския благостроении же опасно пещися и тщатися всегда подобает. Оному царю, яко общему всех благу, не точию о благочинии церковном тщатися, и опасное о благолепном Православные Церкви Христовы благостроении попечение творити, но и в общую спасаемых душ православных пользу, по благословной вине церковной благоугодно Священный Собор созывати подобает».

Слова царя Алексея Михайловича о правах царской власти в Церкви.

Царь Алексей Михайлович пишет боярину Шереметеву: «Ведомо тебе самому, как великий царь и вечный изволил быть у нас, великого государя и тленного царя, тебе Василию Борисовичу в боярах не туне. Не просто Бог изволил нам, великому государю и тленному царю, честь даровати, а тебе принята... Как по изволению Божию и по нашему великого государя и тленного царя указу». В грамоте Антиохийскому Патриарху Макарию, приглашая его на суд над Никоном, он пишет, что обязанности царя не о царском только пещися, но еже есть общий мир Церквам и здраву веру крепко соблюдати и хранити нам; егда бо сие в нас в целости снабдятся, тогда нам вся благая строения от Бога бывают: мир и умножение плодов и врагов одоление, и прочия вещи вся добре устроитися могут». Это течение мысли примыкает к учению Иосифа Волоколамского: «Бозе бо есте (цари) и сынове Вышняго. Вас бо (царя) Бог в себе место насади на престоле Своем. Царь убо естеством подобен есть всем человеком, властью же подобен есть Вышнему Богу.., Господь Бог устроил царя в Свое место и посадил на царском престоле, суд и милость предав ему, и церковное, и монастырское, и всего православного государства и всея русския земли власть и попечение вручил ему».

Общие черты в воззрении на царскую власть у расколоучителей и у Никона.

Мы приведем еще дальнейшие свидетельства учения расколоучителей о царской власти, заметим только то, что и расколоучители, как и противоположная им сторона, исходят из одного понятия о царе, как истинном носителе Православия, но только самое Православие они понимают по разному и судьей в делах Церкви делают не одних и тех же лиц: одни царя, а другие церковную власть; одни видят правильное выражение Православия только в русских обрядах, другие, как Никон, проникают за видимость в существо дела и полагают, что существо Православия может выражаться в разных обрядах, лишь бы мысль, вложенная обряд, была православная. В этом отношении можно противопоставить Аввакумовой готовности пострадать за точку над «и» Никонову готовность и разрешение предоставить Неронову служить по какому угодно обряду даже в Успенском соборе, раз он повинуется церковной соборной власти. Расколоучители приписывали царю непомерную власть в Церкви ради того только, чтобы найти опору в нем для защиты своих обрядов, в которых они видели единственное выражение Православия, но, когда направление деятельности царя оказалось с их точки зрения неправославным, и они стали говорить о восхищении царем на себя священства, что уже стало тогда означать в их глазах признаки пришествия Антихриста. Сначала же, приписывая всю церковно-обрядовую реформу и исправление книг Патриарху Никону, они всячески стремились расширить права царя в церковном управлении и были настолько ревнивы, что всякое внешнее великолепие Патриарха Никона они готовы были истолковать не как его стремление выразить, согласно с духом эпохи, внутреннее величие сана во внешнем великолепии, а как возгоржение над царской державой.

Подъяк Феодор Трофимов о восхищении Никоном царского чина.

Подъяк Феодор Трофимов представил «Роспись вкратце чем Никон Патриарх с товарищи на царскую державу

возгордились и его царский чин и власть и обдержание себе похищают»: «Святой пророк Моисей Боговидец помаза Аарона на архиерейство и митру на него возложи, да будет равен ему вселюдский обдержатель, а не яко протчии архиереи; сему свидетельствует Давид глаголя: Моисей и Аарон в иереях его, яко всеобдержатели людстии, и Самуил в призывающих имя его, яко сий молитвенник с прочими. Римский убо папа, егда умысли царскую власть себе похитити, преж сего митру на себя возложи и панагию другую положи и виде умысл не обличен и в том пребысть не малое время; и по сем умысли с советники своими и Кесаря Генриха подаянием сакрамента уморил, и тако все царское обдержание на себя восхити. Все сие убо Никон, яко волк в овчую шкуру облечен, митру на главе нося и панагию другую на себя налагая, и советникам своим повелел також: се убо не меньшее похищение царского чина и власти. А еже обема рукама благословляти, то является всеобщее обдержание людское. Он же Никон умышлял и заводил Эпикурскую ересь, о ней же глаголет Иоанн Златоуст, яко в последнее время востати имать: а та Эпикурова ересь Христову закону и святых Его изпротивна, а царской державе повреждение и всему царству роскошь непристойная: он же Никон дмился своей гордыней, поставил Крестовую Церковь выше Соборной Церкви, тут же сделал себе светлицы и чердак и то явное его на царскую державу возгоржение. Еще сделал себе колесницы поваплены и позлащены; а того у прежних святых Патриархов не бывало. Святый Кирилл глаголет: «Аще кто зде паче всех на земли возносится, блюдися его, сей бо есть дух Антихристов».

В том же роде обвинение подъяка Феодора Трофимова и на Митрополита Корнилия Сибирского и на Казанского Митрополита Лаврентия. «Во 173 году по твоему, великого государя указу, пишет он, приехал в Сибирь Тобольский Архиепископ Корнилий поста в третью Субботу и во всю святую неделю Пасхи, как пойдет из кельи в Церковь, или же из Церкви в келью, к вечерне, к заутрени и к обедне и покаместь он идет в Церковь или в келью, и в то время звонят, а

перед ним идут со свещами с выходными, за большими с подсвешниками, а подъяки перед ним идут в стихирях и поют органным согласием теререки; а те их теререки, допряма ведомо, что Римского костела ко органом приплясные стихи, или вместо домры и чутков на игрыши; а звонок к выходам у прежних пастырев не бывало: только бывают ради царева прихода и исхода. И то их на царство державу гордость».

О Казанском Митрополите Лаврентии Трофимов пишет, что тот выезжал на колеснице с колокольным звоном в предшествии посоха с двуглавым змеем. Рукою осеняет странно некак: и то есть гордость и отеческому преданию нарушение. У него ж Митрополита Лаврентия от келей сделаны переходы на столпах каменных до Соборные Церкви к полуденным дверям, и двери церковные огорожены, и говорят тутошние люди: нашему де Владыке Никон Патриарх не велел по земле ходити. Да ему же зде приказал строить таков же Новый Иерусалим и он строит деревянный, тем же образцом. И быть де ему в том Ерусалиме Патриархом... Он же Митрополит поставил у себя над поварнею светлицу, а перед нею сделал чердак тесовый, а на нем поставил крест Христов: и то явное ругательство кресту Христову. Он же Митрополит сделал другие переходы каменные через святые ворота, круг колокольни и довел до соборные Церкви к западным дверям: и те его каменные переходы и светлица с чердаком явная гордость к царской державе и высость, потому что прежние пастыри переходов каменных и деревянных к Соборной Церкви не делывали».

В Макарьевской обители на Желтых Песках видит Трофимов, что строятся две светлицы со многими окошками: «одна Архиепископу Казанскому Лариону, другая Сибирскому Симеону» и только, пишет он», яко не смирения ради Христова они в монастырь отходят. Все то, по совету отца своего Никона творят, дабы их с честью на высшую степень возведут. Он же Патриарх Никон и власти пишутца и называются великими государями и свободными Архиереями: мы де суду царскому не подлежим, судит де нас отец наш Патриарх (Се есть епикурские ереси закон, еже быти всем

самовластным и свободным). Они – Митрополиты в своих паствах поставляют архимандритов и игуменов и протопопов самовольством, кто им годен, без указу великого государя; потому они называются свободными; а что они суду царскому не подлежат и то есть свобода ж. А что их судити Патриарху: подобно сему еже глаголет Господь: аще сатана сатану изгонит, на ся разделился есть. Якоже Бог Един судит всех: тако и вседержай царь (Царское обдержание и суд подобно Божию обдержанию и суду); и аще Бог изволит и великий государь тое их гордость сломит и под свою высокую руку и под суд поклонит, то все благочестие исправится».

Характеристика взглядов первых расколоучителей на объем царской власти.

Эти сообщения делал в 1665 году царю подъяк Трофимов, некогда служивший у Никона, желая отягчить участь уже опального Патриарха. Воззрение, им проводимое, было то же, что в письмах других расколоучителей в самом начале 50 годов. Это – реставрированное воззрение на единство принципа власти в государстве, воззрение, которое хотело канонизировать превосходство органов светской власти над органами духовной власти с уничтожением самостоятельности последней, и игнорирование ее совершенно особой природы, особого ее происхождения, особого рода ее полномочий. Это было канонизирование фактического перевеса царской власти над духовной, основа которого была в событиях половины XV века, и которое наступило особенно после смерти Патриарха Филарета во время патриаршествования Патриарха Иосафа I и Иосифа, когда голос их умолк не только в государственных делах (право печалования ослабело, ибо «они были кротки нравом»), но и в церковных, где всем завладели дьяки, и выросли влияния помимо Патриарха Иосифа через кружок ревнителей благочестия, в который входили Никон, Неронов, Стефан Вонифатьев, влиявшие на распоряжение царя в церковных делах не только помимо Патриарха Иосифа, но и вопреки ему. Теория раскольников о царской власти была такое же непроверенное канонизиро-

вание церковно-государственных отношений без анализа их сути, как и приверженность к двоению аллилуи и двуперстному сложению, без внимания к тому, что обряд; как форма выражения идеи, может изменяться без ущерба для идеи, что он не может возводиться на высоту догмата.

Паисий Лигарид – истолкователь идеи царской власти в России, и опровержение его со стороны Никона.

Паисий Лигарид, как представитель цезарепапизма и литературная борьба Никона с ним.

Никакой полемики по вопросу о правах царской власти у Патриарха Никона с расколоучителями не было, но он живо откликнулся написанием целой книги, когда ему попали в руки вопросы-ответы Стрешнева—Лигарида, появившиеся в свете 15 августа 1662 г., озаглавленные: «Обвинение в новых обычаях и разных винах Патриарха Никона, составленное в 30 вопросах боярина Семена Лукьяновича Стрешнева и ответах на оные Газского Митрополита Паисия Лигарида». Как вопросы, так и ответы на них составлены, по-видимому, самим Паисием Лигаридом; сам Никон в своем ответе на эти вопросы-ответы, на составление которых он посвятил год времени в Воскресенском монастыре, указал на то, что Стрешнев задает вопросы в делах, очень далеких от его интересов, совершенно ему незнакомых. В своих ответах Стрешневу Лигарид развил свою точку зрения на объем царской власти в церковных делах, но он об этом сказал еще раньше в письме Никону в июле 1662 г.; и еще подробнее впоследствии развил свое учение в своей History. Из этих документов мы знакомимся с идеологией Паисия Лигарида, отражающей на себе не только цезарепапистское учение последних веков Византии, но и просто языческую концепцию государства. Если староверческие обращения к царю просто исходили из мысли, что царь может все, то они делались только из практической надобности найти для себя опору в царе против Патриарха; они не вникали в суть вопроса и в основу распределения полномочий в Церкви между царем и Патриархом. С ними и не

приходилось Патриарху Никону сталкиваться на этой почве, ибо он действовал в церковно-обрядовой реформе не только вместе с царем, но под непосредственным импульсом с его стороны, ибо царь и до патриаршества, и после патриаршества Патриарха Никона, одинаково ретиво относился к этому вопросу, как то показали исследования проф. Каптерева. В вопросах же теории церковно-государственных отношений, Никон столкнулся с Лигаридом – хорошо оплаченным адвокатом цезарепапизма. Судьба устроила так, что Никон проводил свои взгляды в жизни прежде, чем случай (публичное выступление Лигарида с ответами, циркулировавшими в рукописях в боярской среде, очевидно для подготовки мнения против Никона и для сообщения этому мнению принципиальной обоснованности) побудил его опровергнуть цезарепапистское построение на бумаге. Его рукопись, хотя и взята была им из Воскресенского монастыря, когда он ехал на суд в Москву 30 ноября 1666 г., однако не была им использована в целях личной защиты и никогда не была напечатана на русском языке, оставшись в сокровищах Воскресенского монастыря, как невыслушанный ответ Патриарха Никона. На судебном заседании Патриарху Никону не пришлось развить своей теории царской власти. Мы же для уяснения его воззрений на этот вопрос исследуем их, как они выражены в его собственном теоретическом построении. В своем теоретическом опровержении цезарепапизма ему пришлось иметь дело не с бытовой староверческой концепцией царской власти, а с ее теоретическим заострением у ученейшего Лигарида, отдавшего на службу боярской партии, враждебной Никону, все силы своего таланта. Именно Лигарид дал основу для обвинения Патриарха Никона. Пока его не было в Москве, самое обвинение против Никона перед судом 1660 г. касалось только оставления им кафедры. Хотя самое это обвинение, как увидим, основывалось исключительно на показаниях заинтересованных лиц и представляло собой шедевр недобросовестного отношения к личности и заявлениям Патриарха Никона; хотя было использовано против Патриарха Никона все, что могло быть привлечено против него,

однако до приезда в Москву в 1662 г. Паисия Лигарида, против Никона не появлялось обвинений в введении новых обычаев в строй церковно-государственной жизни, и не появлялось теоретического обоснования по захвату боярами церковного управления в свои руки. Так как идеи Паисия Лигарида, высказанные им в защиту действий бояр и царя, представляют из себя законченное целое, то мы покажем их существо, независимо от того, высказаны ли они были им до обвинения Никона, в письмах Лигарида к Никону 1662 г., или в ответах Лигарида на вопросы дяди царя Семена Лукьяновича Стрешнева в 1662 г. или в 1667 г., после суда над Никоном, когда Лигарид написал историю этого суда, посвященную царю Алексею Михайловичу.

Противопоставление Лигарида и Никона. Никон представитель святоотеческого русского воззрения на царскую власть.

Перед нами встают две концепции царской власти, из которых мы назовем одну – теорией времен Византийского упадка, а другую теорию святоотеческо-русской. Последнее название мы оправдываем тем, что с одной стороны в воззрениях Никона положено в основу святоотеческое понимание понятия о власти духовной и отношения к ней власти гражданской, а с другой стороны в этом отношении особенно подчеркнут тот элемент смирения, который столь ярко выделяется во всех церемониях Московского двора XVII века, и который столь отличает характер власти русского царя от Византийского Базилевса – императора. Если затем в лице Патриарха Никона мы видим человека, защищавшего свои убеждения добровольными страданиями и скорбями, то с другой стороны перед нами наемный слуга, давший за деньги и положение невежественным боярам, окружавшим царя, подходящую для них теорию из того научного инвентаря, который он имел в своей голове после своего блестящего образования, которое он получил в Риме в течение приблизительно 16 лет (до 1642 г.). Сам Лигарид был оставлен впоследствии всеми своими русскими друзьями, когда были

использованы его знания, и он плачевно кончил дни свои в Киеве в 1678 году в качестве запрещенного Митрополита.

В виду его коренного значения в деле Никона и подавляющего влияния его на это дело, мы скажем о нем особо. Его влияние на дело Патриарха Никона было чрезвычайно и касалось постановки обвинения, направления его к Восточным Патриархам, переписки с ними, подбора лиц для сообщения с ними и получения от них ответов, теоретического освещения дел перед царем и боярами; оно проявлялось им в пропаганде своего мнения о деле Патриарха Никона среди бояр, в информации Патриархов Александрийского и Антиохийского при приезде в Москву, даже в самом их привозе в Москву через своих людей, в выставлении себя перед царем через подложные грамоты в качестве представителя Константинопольского Патриарха и в действиях в Москве в качестве такового и т. д. Все это подробно доказано в сочинении Проф. Каптерева: «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович», II часть. Его влияние пронизывает все дело Никона с 1662 по 1667 год; он является самым главным его противником, за которым слепо шли царь и бояре ради стремления своего разделаться с Патриархом Никоном, поэтому не сказать о нем, об его нравственной личности невозможно, ибо он – главный виновник трагедии Патриарха Никона и всей дальнейшей, связанной с этим трагедии. К тому же его суждения о деле Патриарха Никона легли в основу суждений многих последующих историков, как труд очевидца и главного участника дела.

В своем «Возражении или Раззорении смиренного Никона, божией милостью Патриарха, против вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написана Газскому Митрополиту Паисию Лигаридиусу и на ответы Паисеовы», Никон часто обращается к трем лицам, олицетворявшим собою три силы, восставшие на него, прежде всего к Паисию Лигариду, как представителю идей цезарепапизма, а затем к представителям двух отраслей боярства, которые представляли секуляризационный дух века, использовавший, как орудие против Патриарха Никона, этого Паисия Лигарида: боярства родо-

вого (представители этого родового боярства в числе 16 фамилий начинали свою службу государственную сразу с чина боярина; перечисление их сделано в главе о борьбе боярства с Никоном), в лице князя Никиты Ивановича Одоевского, составителя Уложения 1649 г. и боярства родственного царю по женской линии – Симеона Лукьяновича Стрешнева, от лица коего писаны вопросы Лигариду.

Сведения о Лигариде, доставленные западными учеными.

Сведения о Лигариде получены известным историком иезуитом о. Пирлингом через кардинала Рамполлу, из Congregatio de propaganda fidei, в которой означенный кардинал был секретарем, и от которой в качестве миссионера на Востоке зависел в свое время Паисий Лигарид. Уроженец Хиоса, 13 лет Лигарид принят в 1625 г. в коллегию Св. Афанасия в Риме, основанную папой Григорием XIII для униатов-греков, в которой он и кончил на иждивении папы и философское и богословское отделение. 27 сент. 1636 г. он, в виду блестящих успехов, был подвергнут в церкви Св. Афанасия, в присутствии всех кардиналов и знати и учащейся молодежи, публичному испытанию, и поразил всех своими знаниями и умением совершенно свободно изъясняться по латыни и по-гречески. Получив тут же степень доктора богословия и философии, он был оставлен в Риме для преподавания греческого языка. Ректор Академии дал о нем такую аттестацию протектору Коллегии кардиналу Барберини: «Он кроткого нрава, добродетелен, послушен, набожен, горячо любит Латинскую Церковь, отлично владеет греческим языком». В 1639 году он был поставлен в священники униатским Митрополитом Рафаилом Корсаком.

В 1641 году Лигарид уехал, в качестве миссионера, на Восток от Пропаганды fidei с жалованьем в 50 скуди. Он оставил по себе память в Риме, как талантливый, преданный науке, отменный в благочестии советник. Префект конгрегации Божией Матери при Коллегии, известный писатель Лев Алляций писал о нем: «Ум проницательный, характер твердый,

начитанный особенно по церковной части, искусный и изящный оратор на греческом языке, старом и новом, не чуждый классической поэзии, готовый пролить свою кровь за католическую веру». Французский посол в Константинополе Jean de la Haye писал лестно об его церковной деятельности в Риме, и Пропаганда повысила ему жалованье до 60 скуди. Это жалованье он получал долгое время, и только в 1662 году он писал Пропаганде и нунцию в Варшаве Пиньятелли (будущему папе Иннокентию XII) жалобы на невысылку пособия; и еще в 1668 году 25 сентября сообщал о ходе переговоров по соединению Церквей, причем писал, что из двух Патриархов, склонных к унии, один отступился, другой уехал, а царь занят другими делами. За успешную деятельность в Константинополе Пропаганда расширила его сферу деятельности на Молдавию и Валахию, где он был преподавателем в Яссах, издал Кормчую на румынском языке и играл роль в политической жизни страны. Здесь он виделся с известным Арсением Сухановым, посланным в эту поездку на Восток для наблюдения за греческими, обрядами и одобрил русский обычай крестного знамени; затем произошло нечто странное, принимая во внимание его службу у Пропаганды и переписку с ней, продолжавшуюся и впоследствии много лет. Около 1651 г. он познакомился с православным Иерусалимским Патриархом Паисием и 16-XI 1651 г. был посвящен им в монахи с отдачей на искус Арсению Суханову. 14-IX 1652 г. Патриарх Паисий посвятил Лигарида в православные Митрополиты города Газ, где он никогда впрочем, не показывался. В 1655 г. Лигарид при случае выдавал Патриарха Паисия за католика; именуя себя Газским Митрополитом, он не считает себя оставившим католичество и просит одновременно Пропаганду не задерживать жалованья. Пропаганда писала ему упреки, что он мало работает, и не признавала за ним Митрополичьего сана. В 1658 г. Софийский Католический Епископ, которому были подведомственны Молдаво-Валахские католики, дает ему удостоверение, что он состоит богословом, исповедником и проповедником при каком-то князе, что Лигарид помнит, кто его вскормил, что

он служит Церкви. Сам же Лигарид в это время писал Пропаганде, что он от католичества не отрекался (хотя с 1652 г. состоял Православным Митрополитом) и ссылался на фрак-цисканца о. Маяко, который не мог однако подтвердить показаний Лигарида, ибо присутствовал при посвящении его Православным Архиереем. В 1657 г. Никон, нуждавшийся в ученых монахах для исправления книг, слышавший о Лигариде, как о православном от Арсения Суханова, который был наставником Лигарида после его пострижения, приглашал его в Москву, но Лигарид явился туда только в 1662 г. и сразу присоединился к боярской партии, которая ему оказала почет. Пирлинг справедливо пишет: «Алексей Михайлович почти до конца подчинялся его влиянию и следовал его советам. Лигарид же выманивал деньги у царя и обогащался, испрашивая деньги то для себя, то для выкупа христиан, то для уплаты несуществующего долга, то для епархии, то для посылки а Родину. Он торгует, маклерствует, вымогает, берет взятки, делает доносы, дважды ездит на Восток с получением заранее путевых издержек и возвращается. Патриарх Иерусалимский Нектарий дважды его проклинает с отлучением от Церкви (Первое проклятие было снято по усиленному ходатайству царя Алексея Михайловича). О. Пирлинг сообщает, что в докладе своем о Московии 26-II 1697 года кардинал Альбани говорит, что Паисий Лигарид всегда относился с уважением к Римской Церкви, и высказывал сожаление, что ему в свое время не было оказано достаточной поддержки в установлении постоянных сношений с Москвой. Таковы сведения, добытые о Лигариде о. Пирлингом. Факт необыкновенного двуличия Лигарида виден уже из того, что в письме на имя Пропаганды 1662 г. он давал объяснения, что его посвящение происходило по католическому восточному обряду, что он топтал ногами не изображение папы и кардинала, а двуглавого орла в знак неустрашимости перед царями в защиту прав Церкви, писал в Рим о помощи с обещанием остаться неизменным приверженцем Рима. Но в то же время, в том же 1662 г., он в письмах к Никону писал в цезарепапистском духе о принципе единой власти в Церкви

и в государстве и составил знаменитые ответы на вопросы Стрешнева в том же духе и объявлял себя в Москве строго православным; он председательствовал на Московском Архиерейском Соборе 1663 года по вопросу о направлении дела Никона, соучаствовал в торжественных службах с Русскими Архиереями, участвовал в управлении Русской Церкви, в суде над Никоном и в выборах Патриарха после низложения Никона. О. Пирлинг говорит о Лигариде: «Поразительно его гнусное корыстолюбие, неожиданно являющееся после долгого служения науке и Церкви. Он был орудием царя для низвержения Никона и довольствовался таким жалким положением из-за своего корыстолюбия. Лигарид ничего, говорит Пирлинг, не создал для России, ничего дельного по себе не оставил; в пользу Рима он также ничего не сделал». Пальмер сообщает, что еще в Риме Лигарид написал комментарий на песнопения в честь Богоматери Magnificat и др. и писал письмо Архиепископу Неаполитанскому, величая его достойнейшим владыкой (most honoured lord).

Об этом обстоятельстве упоминает в своем Возражении Никон, говоря, что свидетельство его латинства дал ему Афонский архимандрит Феофан из Константинопольского монастыря, дав ему подписанную Пантелеймоном Лигаридом, как автором книги, Комментарий на Магнификат.

Из времени его пребывания в Молдаво-Валахии Пальмер отмечает, что, преподавая в православной школе, Лигарид умел казаться православным, не порывая с католиками, и от этого времени осталось его письмо к его товарищу известному Льву Алляцию, в котором Лигарид рассказывает историю одного чуда, которого не мог совершить православный священник, но которое будто бы, как говорит Лигарид, совершил известный униатский Епископ Иосафат Кунцевич. Это письмо показывает действительные симпатии Лигарида. Когда Лигарид уехал из Молдаво-Валахии и, сделавшись монахом, остался там, по отъезде Суханова в апреле 1652 года в Москву, один, он предался написанию «Истории Иерусалимских Патриархов».

Отзывы о Лигариде Патриарха Досифея.

Характеристику этой истории дал известный, как руководитель русской политики на Востоке в течение 30 лет, Иерусалимский Патриарх Досифей, бывший с молодости на службе у Патриарха Паисия и потом заменивший его на кафедре. Он использовал материалы, собранные Паисием в своей «Истории Патриархов Иерусалимских», и, перечисляя писателей XVI и XVII века, говорит о Паисии Лигариде в таких выражениях: «Паисий Лигарид с острова Хиоса. Латинянин. Он написал толкование на Божественную литургию, но в смысле благоприятном Римской Церкви. Он написал также исторический труд об Иерусалимских Патриархах in folio в 73 тетрадях. Мы сами много использовали оттуда материалов для настоящей истории. Он написал о Патриархах до Ираклия но не сказал ничего здравого о них. Третья часть труда состоит из историй и рассказов об аскетах и Патриархах; две трети направлены против Восточной Церкви и специально против Святого Фотия в защиту папской власти. Патриарх Мелетий Константинопольский (1668-1671) и Нектарий Иерусалимский (1661-1669), прочитав эту историю и увидев в ней самое низкое ругательство против Православия, предали ее анафеме и отлучили от Церкви самого Лигарида, как еретика (Пальмер III, 6). Преемник Досифея по кафедре смягчал приговор о Лигариде только указанием, что он писал в защиту Православия от лютеранства. О пребывании Лигарида в Молдавии говорит еще Павел Алеппский, сын Патриарха Макария Антиохийского, встретивший там Лигарида на обратном пути из Москвы в 1656 г., что он там участвовал в интриге по свержению Василия Бея в пользу Стефана Бея, но бежал оттуда после низложения Стефана, не чувствуя себя в безопасности, как скомпрометированный в интриге. Патриарх Никон писал о том, что ему было известно от архимандрита Феофана и от Агафангела дьякона, спутника Лигарида, поссорившегося с последним: «Мне говорят, писал Никон, что он не православный сын Восточной Церкви, а член Римского костела; что он был у папы до 30 лет дьяконом и жил долго среди мутьян (валахов) и сеял Римскую ересь; он

позволял вдовым священникам жениться снова и говорил, что молодые монахи и монашки могут вступать в брак; он ел мясо». Митрополит Молдавский писал о нем Вселенским Патриархам, и они его анафематствовали и приказали ему снять монашеское платье, но он ушел из Валахии в Польшу, где он был долго у короля и служил в костелах». Подтверждением католических симпатий Лигарида является и сочинение его, написанное в Москве по просьбе Шведского посланника Лилиенталя около 1666 года: «Tractatus de Fide graecorum et russorum circa sacrosantum Eucharistiae Mysterium».

Согласно Fabricius (Пальмер III, 11, выдержки из словаря Киевского Митрополита Евгения; Пальмер III, 13) этот трактат был напечатан в 1666 г. Арнолем в его книге: «De perpetuitate fidei catholicae de S. Eucharistia».

Отзывы иностранцев-католиков о Лигариде.

Фабриций отводит место Лигариду среди греков, исповедающих латинскую веру. В архивах Пальмер нашел письма этого же времени от Лигарида к кардиналу Барберини. В книге Rodota, изданной в Риме в 1763 году: «Dell' origine, progresso e stato presente del Rito Graeco in Italia», рассказывается о злостраданиях Лигарида в Константинополе от греческого духовенства за то что «He learnedly defended the truths of Catholicism with rare perspicuity and acuteness put to shame and silenced his opponents, as they were not able to withstand either the vehemence of his zeal, or the force of the arguments by which he provided the preeminence of the pontifical authority over the that of the other patriarchs»[34], И ему в особую заслугу ставилось, то, что он имел в Москве достаточное влияние «to extripate there two abominable abuses, viz. that of rebaptizing

[34] «Он учено защищал истины католичества, с редкой проникновенностью и остротой стыдил и приводил к молчанию своих оппонентов, так как они неспособны были противостать ни силе его рвения, ни силе аргументов, которыми он утверждал верховенство папской власти над властью других Патриархов».

the Latins and that of renewing every year an act of excommunication against the Pope»[35].

Верно ли это, судить не беремся, но все католические отзывы показывают, что Лигарид не переставал быть, по крайней мере, в душе католиком до конца, как свидетель Rodota, пишущий: «Он умер в 1678 г.; один джентльмен, знавший Лигарида в Москве, передал в греческий коллегий в Риме, что он присутствовал при его смерти и свидетельствует в нем твердость его католической веры». «Такое свидетельство, заключает Родота, заслуживает больше доверия, чем разные сообщения, которые увлекли думать менее осведомленных лиц, что будто Лигарид был апостатом от веры» (Pal. III, 14). Факт его переписки с Пропагандой о жаловании в конце 60 годов XVII века, найденной о. Пирлингом наряду с книгами, написанными в католическом духе уже после принятия Православия, подтверждает с одной стороны и мнения писателей, что он не покидал католицизма, и то, что он принимал на себя личину Православия только ради «гнусного корыстолюбия», как выражается о. Пирлинг.

Отзывы о Лигариде Патриарха Нектария.

Еще 29 июля 1669 г. царь Алексей Михайлович получил от Иерусалимского Патриарха Нектария сообщение о Лигариде, в котором тот писал: «Даем подлинную ведомость, что он Лигарид отнюдь не Митрополит, ни Архиерей, ни учитель, ни Владыка, ни пастырь, потому что он столько лет отстал и по правилам св. отец есть он подлинно отставлен и всякого архиерейского чина лишен, только именуется Паисий».

Нектарий Патриарх указал и на то, что «Лигарид называется с православными православным, а латыни свидетельствуют и называют его своим, и Папа Римский емлет от него на всякий год по 200 ефимков» (Каптерев. Хлопоты Московского правительства о восстановлении Паисия Александрийского и Макария Антиохийского на их кафедры и о

[35] «Искоренить эти два чудовищные злоупотребления, то есть перекрещивание латинян и ежегодное повторение отлучения Папы».

разрешение от запрещения Паисия Лигарида. Б. В. 1911, 3). Если царь раньше не верил утверждениям Патриарха Никона о Лигариде, то теперь нельзя было не верить, ибо сообщал его непосредственный начальник; кроме того, католиком его признавал не только Иерусалимский Патриарх, но и Константинопольский: царь, очень расположенный к Лигариду, благодарный ему за проведение дела против Никона, видел в осуждении Лигарида осуждение всего Никоновского дела и потому просил всячески о восстановлении его в сане особой грамотой, но, так как на Иерусалимской кафедре оказался уже с 23 января 1669 г. Патриарх Досифей, то он и дал ответ царю.

«Мы прочитали (в твоих грамотах) о Газском Митрополите, писал последний, чтобы мы его простили, и что будто не имеет вины на себе, а он Лигарид имеет многие вины и согрешения, которые, написав, посланы были к тебе великому государю свидетельства ради, только стыд послать нас не допустил, отчего и возвратили. Только единое говорим, что кир Нектарий Патриарх не таковой, чтобы писать или говорить ложно, но такой в правиле, что ныне иной такой Архиерей разумный и богобоязненный не будет». Патриарх, уступая крайней мольбе царя, восстанавливает Лигарида и одновременно просит его в частном письме «уцеломудриться хотя отныне впредь». Это было в январе 1670 года, но через два месяца Патриарх Досифей снова запретил Лигарида и уже ни на какие просьбы и подарки больше не сдавался, будучи убежден, что Лигарид тайный католик и содомит. Лигарид так и умер под запрещением.

Характеристика Лигарида Никоном.

Вот кто был человек, о котором Никон писал Константинопольскому Патриарху еще за год до своего суда: «Царь слушает Лигарида, как пророка Божия, человека, о котором утверждают знающие его, что он католик и Римской веры, что он посвящен в дьяконы и священники по папскому приказу в Риме, что он был в Польше у короля и служил мессы по Римскому обряду. И священники и дьяконы, жившие с

ним в Москве, говорят о нем, что он ничего не совершает надлежащего Епископу, ест мясо, пьет без отношения к времени; ест и пьет пред богослужением, а после литургисает, и что он совершает содомию» (Pal. IV, 586). Никон с самого начала, когда в июле 1663 г. приехал к нему для допроса Лигарид с бояриным Одоевским и другими, отказался вступить с ним в разговор в виду того, что он не имел никакого полномочия и грамоты от своего Патриарха к нему Патриарху Никону, и считал по этому одному неканоническим принятие его царем. Позже на суде, на вопрос, чем Русская Церковь отделилась от единения с Православной Восточной Церковью, ответил: «Для того, что Газский Митрополит Питирима Митрополита перевел от Митрополии в другую Митрополию, а на его место поставил иного Митрополита да иных де Архиереев от места к месту переводил же, а ему де того делать не довелось, потому что он от Иерусалимского Патриарха отлучен и проклят. А хотя бы де он, Газский Митрополит, и не еретик был, и ему де на Москве долго быть не для чего, у него де и ставленные грамоты на свидетельство нет, и мужик де наложит на себя мантию, и он де таков же Митрополит». Оба Патриарха, судившие Патриарха Никона, знали еще раньше прошлое Лигарида от Иерусалимского Патриарха Нектария, но в Москве защищали и удостоверяли его Православие и пользовались его указаниями и советами. Впрочем они сами были низложены с своих кафедр в то время, как судили Патриарха Никона, и не могли почитаться каноническими его судьями. Те заявления на суде, которые они делали, что будто имеют полномочия от Константинопольского и Иерусалимского Патриарха, были явной ложью, ибо те Патриархи не одобряли осуждения Никона и не одобряли самой их поездки в Москву для суда. Патриарх же Нектарий, как известно, рекомендовал не судить Патриарха Никона, а пригласить в Москву обратно для патриаршествования. Подкуп Антиохийского и Александрийского Патриархов Московским правительством определенно и точно засвидетельствован у проф. Каптерева с указанием цифр; а вслед за подкупом Московскому правительству предстояли

хлопоты по восстановлению низвергнутых Патриархов, судивших Патриарха Никона, ибо они и низвергнуты были как раз за эту поездку церковной властью Константинопольского Патриарха Парфения и всех греческих архиереев, солидарных с ним. На самом суде Никон был обманут относительно наличности полномочий Патриархов от Константинопольского и Иерусалимского, указанием на лежавший на столе свиток, составленный за подписью всех Патриархов в 1664 году, в котором без указания личности Патриарха Никона просто содержались общие рассуждения на тему о том, чему подлежит Патриарх, виновный в таких деяниях, которые приписывал Патриарху Никону ездивший дважды в Константинополь друг Лигарида диакон Мелетий с Стефаном Греком, привезшим ему и подложную грамоту от Константинопольского Патриарха в 1665 году, назначавшую его представителем Константинопольского Патриарха для суда над Патриархом Никоном.

О подложных полномочиях Лигарида от Константинопольского Патриарха.

Свиток этот читался в отсутствии Никона, и Никон лишен был возможности удостовериться в наличии полномочий, которых там впрочем и не заключалось. Грамоте о назначении Паисия экзархом Константинопольского престола царь поверил, несмотря на то, что еще в ноябре 1665 г. показания Икон. Митрополита Афанасия возбуждали относительно этого сомнения; правда, царь послал для проверки к Константинопольскому Патриарху келаря Чудова монастыря Савву; тот и привез грамоту Константинопольского Патриарха, где было сказано: «Стефан грек у меня не был, только хартофилакс докучал мне, чтобы я написал грамоту о бытии Газскому экзархом, но я ему этого не позволил, и, если такая грамота явилась у тебя, то это плевелы хартофилакса... Лигарид – лоза не Константинопольского престола, я его за православного не признаю, так как слышу от многих, что он папежник и лукавый человек». Однако, грамота пришла, по указанию Гюббенета, в Москву уже во время производства

суда над Никоном и не повлияла на дело. Самый суд над Патриархом Никоном нельзя назвать судом в собственном смысле, ибо это была лишь формальность, утвердившая заранее составленное решение. Обвинение, рассмотрение пунктов обвинений и самый обвинительный вердикт не совпадают между собой. Основные идеи Никона о власти царской и патриаршей были восприняты судом, как правильные, но уже после осуждения Никона в январе 1667 г. Все свидетели в пользу Патриарха Никона были заблаговременно сосланы, сам Никон не приглашен был ни на заседание 28 ноября (когда читался Патриарший свиток), ни 3 декабря. Он присутствовал только на заседаниях 1 и 5 декабря (5-го сделано постановление, а 12-го последовало низвержение из сана в Чудовом монастыре); самое обвинение не было ему вручено заранее, и он должен был защищаться экспромтом, только отвечая на предложенные ему вопросы; патриарших свитков, полученных в 1664 г. и составленных применительно к тому, что говорил Патриархам диакон Мелетий, друг Лигарида, Никон вовсе не читал; Патриархи – судьи во все время путешествия были застрахованы от всякого общения с людьми, которые пришли бы от Никона, и таким образом получили освещение только от одной стороны. Самый суд 1666 г. был подтверждением суда Русских Архиереев 1660 г., который был составлен в отсутствии Патриарха Никона и не мог также почитаться каноническим судом. Таким образом, самый судебный процесс нисколько не мог содействовать уяснению подлинных взглядов Патриарха Никона ни на царскую власть, ни на Патриаршество, ни на многие другие вопросы канонического характера, столь важные для выяснения его миросозерцания. Если суд над Никоном можно называть судом, то только так, как называет его Митрополит Антоний в IV томе своих сочинении: «нечестивый суд». Дело о суде будем рассматривать дальше; теперь же скажем о том, какие теоретические воззрения изложил Паисий Лигарид о царской власти.

Теория Лигарида о царской власти.

Свои заключения о праве царя самостоятельно, без Патриарха, созывать Соборы, о праве его прекратить вдовство Церкви после ухода Патриарха Никона, о праве его отнимать обратно у Церкви данные царями раньше недвижимости и право суда, о праве суда, о праве его по соображениям целесообразности изменять объем подсудности церковного суда, о праве царя назначать архимандритов и Епископов – Лигарид распространился в своих ответах Стрешневу, писанных в конце лета 1662 г., общее же принципиальное обоснование он дал в заседаниях Собора, происходивших в половине января 1667 года, когда уже после осуждения Патриарха Никона был поднят принципиальный вопрос о власти царской и Патриаршей, в виду несогласия русских Архиереев Крутицкого Павла и Рязанского Илариона подписаться под осуждением Патриарха Никона, в виду неопределенности постановления Патриаршего свитка во 2-й главе о распределении полномочий между Патриархом и царем. Когда читались мнения, клонившиеся к чести и высоте священства, то Лигарид всячески старался их ослабить. Когда названные два архиерея пришли в страх, как бы им не пострадать за свою продерзость и непокорность за несогласие с Патриархами и говорили, что они боятся за будущее от последующих царей, а не от Алексея Михайловича, если будет утверждено, что государство выше Церкви, и подали прошение Патриархам, чтобы были за них ходатаями перед царем, – то Газский. Митрополит сказал или просто приписал себе позже составленную речь (будто бы сказанную ночью в патриарших покоях), которую и поместил в III гл. своей «Истории Суда», в которой он не мог оспаривать превосходства священства над царством в духовных делах после цитат ряда святоотеческих сочинений из Иоанна Златоуста о Священстве, из апологетики Григория Богослова, из пятой молитвы о елеосвящении Василия Великого, из I послания Папы Григория Двоеслова к императору Льву Исавру, из книги против ересей Епифания Кипрского. Однако, ради возвеличения царской власти Лигарид выставил положение, что царь соединяет в себе и

власть священства, и царства, причем произнес дифирамбы в пользу личных качеств царя Алексея Михайловича, заслуживающих такого возвышения, и тем самым старался перенести спор на почву суждения о лицах, кто выше в данное время: такой ли царь, как Алексей Михайлович, или такой Патриарх, как осужденный Никон. «Господствует ныне ложь; берет, писал он, перевес осуждение. Недостойны русские такого царя, преданного вере христианской, благочестивейшего, имеющего жезл не железный и тяжелый, но мягкий и ореховый. Я сам буду отвечать на это безумное и вредное писание... Боюсь осуждения раба, скрывшего талант. Потому, что меня Вселенский кир Дионисий поставил истолкователем Патриарших определений, надзирателем и поборником. Спрашиваете, что из двух преимуществует: священство или царство? Отвечаю: в некотором отношении должно отдать преимущество священству, – разумею дела духовные ; в другом должно отдать честь царству, т. е. в делах гражданских. Можно сказать: священство царствует над делами духовными; царство священноначальствует над гражданскими... Поистине наш державнейший царь государь Алексей Михайлович столько сведущ в делах церковных, что можно было бы подумать, будто целую жизнь был Архиереем, посвящен во все тайны Иерархического служения, от малых ногтей воспитывался в храме, как Самуил. Почему, не стыдясь, возвещаем, что лобызаем щедродаровитую десницу такого царя. Да, да! Целую и лобызаю руку, обогащающую странных, пекущуюся о сиротах, руководствующую слепых. Да, да! Лобызаю десницу, помазанную благовонным миром новой благодати, знаменанную печатью обручения Святого Духа, пишущую спасительные заповеди. Да, да! Лобызаю бранноносную руку, вооруженную по слову о Павла оружием правды, подвизающуюся за благочестие, украшенную благочестием, позлащенную добродетелями. А ты, Богом почтенный царю Алексий, воистину человек Божий, ты отнимаешь, а не простираешь десницу свою нам Архиереям; мы сами против воли твоей привлекаем ее к себе и лобызаем, яко прещедрую помазанную десницу царя христианства. Конечно,

зло насеяно везде. Но из того, что двое или трое державствующих нечествуют, неуважительно обращаются с делами Архиерейства, не должно почитать и всех беспорядочными и беззаконными. Не к бесчестию, но к благой похвале полагается орел под ноги хиротонисуемого Архиерея. По праву становится он на него, когда возглашают символ, в который мы крестились: этим он показывает, что будет тверд в вере самодержца, что будет другом греков, что будет во всем покорен и послушен царю. Вы боитесь будущего, чтобы то есть какой-нибудь новый государь, сделавшись самовластным и соединяя самоуправство с самозаконием, не поработил Церковь Российскую! Нет! Нет! У доброго царя будет еще добрее сын, его наследник. Он будет попечителем о вас. наречется новым Константином, будет царь и вместе Архиерей, как и преданный вере христовой великий Константин восхваляется у нас на великой вечерне – Иереем и царем. Да и у Римлян, как и Египтян, царь соединял в себе власть Священства и царства, как пишет поэт латинский Гомер – Виргилий (У Виргилии в Энеиде III, 8 есть стих такой: «Rex Aenius rex idem hominum Phoebique sacerdos». Царь Эней – царь людей и жрец Феба).

Также накануне в официальном заседании Газский Митрополит постарался смягчить прочитанное слово Епифания Кипрского, из которого, по мнению членов Собора, яснее солнца вытекало, что Престол Святительский выше всякого другого престола, а следовательно и самого царского достоинства. Вот это слово: «Престол Давидов и царское седалище есть Священство во Святой Церкви; сие то царское и Первосвященническое достоинство, соединив воедино, Господь даровал Святой Церкви, перенеся в нее Престол Давидов, не престающий пребывать во век; потому престол Давидов существовавший свое преемство продолжал до Самого Христа, так как не оскудевали князья от Иуды, дондеже пришел Тот, Кому отложено и той сказано чаяние языков (Быт. 49, 10). Ибо в пришествие Христово прекратились до Самого Христа бывшие по преемству вождями князья от Иуды. Прекратился и не продолжался более порядок, когда родился Христос в

Вифлееме Иудейском, при Александре, происходившем из первосвященнического рода. Сим то Александром пресекся жребий царский при царе Ироде и Августе, самодержце Римском. Этот Александр, как один из помазанников и вождей, возложил на себя и венец; потому что, когда соединились два колена и царское и Первосвященническое, разумею Иудино и Аароново и все Левиино, тогда происшедшие от сих колен делались царями и Иереями. Ибо ничто не погрешило из загадок (таинственного ангела) писания. Но тогда наконец, возложил не себя диадему иноплеменный царь Ирод, а не из потомков Давидовых. А по падении царского престола и царское достоинство из плотского Иудина дома и из Иерусалима перенесено во Христе в Церковь. Водружается же Престол во Святой Божией Церкви во веки, имея достоинство по двоякому праву, и царскому и Первосвященническому: по праву царскому от Господа нашего Иисуса Христа – двояко: и потому что Он по плоти от семени Давида царя и потому что, будучи тем, что Он есть, от века больший еще царь по Божеству; по праву же священному, потому что Он Архиерей и Первосвятитель Архиереев после того, как вскоре поставлен Иаков, именуемый Брат Господень и Апостол – первый Епископ, по естеству сын Иосифов, наименование же Брата Господня получивший, потому что жил с Ним в одном семействе... Ибо пребывает Престол Его, царствию Его не будет конца, воссядет на Престоле Давида, ни в чем не изменивши царской власти Давида, но даровав ее слугам Своим – Архиереям Вселенской Церкви». И это слово, говорящее о превосходстве царства духовного над царством земным и потому о превосходстве чина духовного над чином земным (не в юридическом, а в духовном смысле) Лигарид старался ослабить до некоторой степени по отношению к царю тем, что вводил его в сан духовный, соединяя с царским достоинством неразрывно Архиерейское, и опять переносил вопрос на личности; т. е. если Архиерей – недостойный, а царь достойный, то царь выше. Вот его речь: «Сравнение и сближение производятся по некоторым сходным или подобным чертам, а не вследствие полного тождества, иначе не могли

бы быть сравнения и сопоставления. Таким образом кажется, что священство имеет преимущество перед земным царским достоинством по полноте духовной власти. Так никто не может отпустить грехи, кроме единого архиерея: кто может отпускать грехи, воскликнули Иудеи, кроме Одного Бога, а Богом земным называется Архиерей, как рассуждает в Постановлениях Апостольских Божественный Климент и с ним эпоним богословия. Но и в благословении Иерей выше царя, почему и Мельхиседек, будучи священником Бога Вышнего благословил Патриарха Авраама, а несомненно, что худшее лучшим благословляется. Но относительно помазания нет между ними различия, ибо оно обще обоим, как великий Киприян в слове о помазании говорит: «ныне в Церкви совершается миро, в котором смешивается с елеем бальзам, и через сие ясно указывается единение Архиерейского и царского достоинства и власти... Два великих светила (из Григория Богослова) поставил Демиург всех богов на тверди небесной: одно – светящее днем, другое же для освещения ночью, оба прекрасны и полезны для всякого в мире произведения. Поистине светилам светил светлейшим подобны Архиерей и царь на тверди Церкви, и когда оба правят прямо слово истины, то бывает общее удовольствие и радость, когда же неправно творят, подвергаясь наглядному затмению, тогда плач и стенание повсюду слышатся.» Затем Лигарид переходит к оценке качеств носителя духовного чина и царского и говорит: прежде Иереи были златые по правам, хотя служили на деревянных дисках и потирах; а ныне мы медные и железные по словам и делам, хотя и совершаем таинство причащения в сосудах златых и преукрашенных. О какая перемена! Дай мне Архиерея, который бы стяжал ревность Финееса, кротость Моисея, ревность Илии, и я предпочту его высокому Кесарю и Августу, над землею начальствующим. Но если между нас являются не Епископы, а ἐπίσκοτα (помрачители), не митрополиты, μιαροπολίται (преступные граждане), – не добре живущие, от них же первый есмь аз окаянный, то какой нам стыд! Какого ожидать благоговения?... Посему царю надлежит казаться и быть вы-

ше других, но предстоятели Церкви должны быть светильником, поставленным на золотом свещнике, чтобы быть видиму, как некоторый Фарос и колосс светящийся. Таков подобает нам Архиерей: преподобен, незлобив, не осквернен, светлее и чище амианта, который бы в пламени огня не сгорал, но еще более очищался. Если же окажется противным тому (но я не позволю себе никого порицать), – достаточно мне указать на одного из многих, соборне лишенного Патриаршего достоинства и власти, разумею Никона, стоящего вне священной ограды алтаря, – вместо мира бросающего нож в Христову Церковь, царского и Давидова престола не слушая, как невнимательный к слову Архипастыря и Великого Учителя, глаголющему: вложи, Петр, меч твой в ножны, едва удержавшему его и бывших с ним от стремлений к убийству. Но, о вечно священный, Богом пособляемый, Государь наш, великий победитель и вернейший защитник Церкви живи, как феникс на многия лета, да будет тебе, как орля, юность твоя, ты воистину Архиерей и царь, яко подражаеши тебе во след и соревнуя Великому Феодосию, Великому Юстиниану, Христианнейшему Константину, тебя да возставит Христос Бог наш нового Давида по сердцу Своему, найдя, яко не дал еси сна очам твоим и ресницам дремоты, донде же Богосоставленное сие собрание... собрала богомудрая твоя светлость, последуя Боговещанному гласу, глаголющему (Мф. гл. 18): идеже есте две или трие собрани во имя Мое, Аз ту есмь посреде их. Положу венец слову моему». И следует моление «за христолюбивого и святейшего царя нашего от Бога царство приемшаго, об одолении на врагов» «особенно на Сарацин, по грехам нашим ныне на нас возставшим».

В этой речи Лигарида царь отличается в церковных правах от Архиерея только отсутствием права отпущения грехов и права благословения – отзвук совершенно однородной Вальсамоновской теории, кладущей центр вопроса в факт миропомазания, а не в те молитвы, которые читаются при поставлении и царя и Архиерея, и не в те благодатные дары, которые на них призываются.

Слабость Лигаридовской аргументации.

Чувствуя как бы слабость своей аргументации, Лигарид взывает к рассмотрению личных качеств царя и Иерархов; этот argumentum ad hominem и вовсе не может служить для доказательства правового положения. Он рассчитан на влияние на слушателей, враждебных Патриарху Никону и послушных царю; так же, как последние слова речи рассчитаны на Восточных Патриархов, всегда бывших склонными возвеличивать единого христианнейшего царя ради призыва его к помощи против мусульманского ига. Восточные Патриархи, неохотно соглашавшиеся на учреждение в Москве Патриаршества в 1589 г., очень охотно теперь готовы были содействовать его дискредитированию обвинениями самыми нелепыми. Тенденция к возвышению Московского царя и умалению Московского Патриарха, как нельзя лучше соответствовала их целям. В дальнейших своих речах Лигарид более беззастенчиво констатировал принципиальную неограниченность царской власти во всем, и снова он не останавливается перед цитатами из языческих писателей, у которых, естественно, принцип единства источника власти – в царе – был непоколебим. В толковании на I книгу Царств 8, 4—22 Паисий сказал: «Я хочу быть истолкователем прочитанного, хочу изъяснить «оправдания» единодержавной власти. И во-первых замечаю, что царь не подлежит законам». Доказательства берутся им из Диона Кассия и одного Пифагорейского философа. Указывается принцип Синедриона, дозволившего царю иметь до 18 жен, а Соломон имел их еще больше. «Теперь я понимаю, почему цари народов не хотели часто показываться подданным, полагаю, по высочеству сана, как Ассирийский царь Артаксерс не только не хотел показываться, но и закон немилостивый установил – подвергать смерти, казнить незванно вошедшего к нему». 105 новелла Юстиниана говорит: «Царь царей Бог подчинил царям самые законы, дав в царе одушевленный закон людям, живущим под луною». Здесь опять Лигарид забывает, что сам Юстиниан положение princeps legibus solutus est не распространял на сферу церковную, а только на ту сферу, которую

вверил ему народ. Понятие же одушевленного закона призывает к тому, чтобы быть образцом повиновения законам и, если быть выше их, то лишь в том смысле, что праведнику закон не лежит, ибо он выполняет много больше, чем требует закон. А в толковании на 2 книгу Ездры 4, 1—12 Лигарид снова говорит о всевластных распоряжениях царя Дария Персидского и отношении царицы Евдоксии к Иоанн у Златоустому. Но, если первый пример недоказателен, как языческий, то второй показывал лишь факт злоупотреблений, но не давал нормы. Лигариду не удалось отстоять на Соборе теорию первенства власти царя, ибо, благодаря протесту Русских Архиереев против двусмысленной редакции 2-й главы патриарших свитков, оба Патриарха принуждены были прежде составить объяснительную записку с толкованием главы, столь смутившей Русских Архиереев.

Заключение собора 1667 г. О власти царской и Патриаршей.

Конечным заключением прений было заявление Патриархов: «Да будет признано заключение, что царь имеет преимущество в делах гражданских, а Патриарх в Церковных, дабы таким образом сохранилась целою и непоколебимою во век стройность церковного учреждения». Все члены Собора воскликнули: «Сие есть мнение Богоносных отец. Так мыслим все; да живет на многия лета добропобедный и непобедимый наш царь; да продлится на многия лета и ваша жизнь и благоденствие, Святейшие и Блаженнейшие». Таково было решение Московского Большого Собора 1667 года. Это было официальным признанием со стороны Русской Церкви святоотеческой теории, отвержением принципа цезарепапизма, проповеданного Лигаридом, и признанием традиций церковно-государственных отношений, установленных Эпанагогой, а у нас Никоном. Однако, этот результат был достигнут предшествующей мученической деятельностью Патриарха Никона, указавшего и исповедавшего эти принципы в своей деятельности. Его воззрения мы и рассмотрим. Но, если теоретическая Никоновская точка зрения взяла верх

над цезарепапистской, то свержение Никона, которого добился царь, бояре и Русские Архиереи, оставило теорию без лица, могущего ее выполнить.

Значение падения Никона для судьбы его теории, принятой на Соборе 1667 года.

Греческая Иерархия нанесла удар русскому патриаршеству в лице наиталантливейшего его представителя, такого, которого такие знатоки русской церковной истории, как Пальмер, называют одним из самых великих Первосвятителей русской земли. Бывают люди, которые настолько срастаются с идеей учреждения, настолько его в себе воплощают, что падение их является падением самого учреждения. Однако заметим, как великое достижение Собора 1667 года, что Русская Церковь была признана вполне самостоятельным и независимым от царства учреждением, с своим Главой, своими законами, управлением и судом. Монастырский Приказ был уничтожен, как учреждение, несоответствующее праву духовенства быть самостоятельным в своих делах, и даже светские архиерейские чиновники, со времени Стоглава назначаемые и смещаемые светской властью, были признаны подлежащими замене лицами духовными в епархиальном управлении. Только идейная революция, внесенная противоканонически Петром в управление Русской Церковью, положила конец каноническим принципам, установленным Собором 1667 года. Все, что было сделано Собором в 1667 г. в установлении церковно-государственных отношений, есть осуществление идей Патриарха Никона, того действительного Патриарха Никона, каким он действовал и жил, а не того, каким его выставила под влиянием Лигаридовской «Истории Суда» и веяний XVIII и XIX веков русская историческая наука. Что касается царской власти, то ее греко-римская концепция далеко не совпадала, как мы видели, с русским пониманием ее, получившим наиболее выпуклое выражение в учении Патриарха Никона.

Восточные же Патриархи признавали раньше, в свитках 1664 г., что наравне с другими подданными Патриарх обязан

царю безусловным послушанием, что всякое повеление, идущее от царя, закон есть, и потому вполне обязательно для Патриарха, который должен подлагать себя под суд и нести наказание за всякое противление царскому повелению. Такое решение отдало бы духовную власть по всем вопросам в полное распоряжение светской власти, и с ним не могли согласиться Русские Архиереи во главе с Павлом Крутицким и Иларионом Рязанским. Но идеи их были идеи Никона, которые и были приняты, как официальное выражение учения Русской Церкви, но, как нежелательные для царя, не были занесены в деяния Собора.

Теория царской власти на Соборе 1667 г. есть последнее свободное выражение соборного голоса Русской Церкви об этом предмете.

Прежде, чем перейти к учению Никона, мы рассмотрим идею симфонии, которая была официальным учением Церкви и Московского государства, занесенным в Кормчую. Теория царской власти, выраженная на Соборе 1667 года, была последним по времени свободным на Соборе волеизъявлением Русской Церкви, и, как таковая, не могла быть отменена Духовным Регламентом Петра, не могущим почитаться, несмотря на Архиерейские подписи, свободным волеизъявлением Русской Церкви, ибо подписи эти даны не на Соборе свободно действующих Иерархов, а по отдельности под давлением присланных к каждому Иерарху по отдельности царских посланцев с угрозами явными или подразумеваемыми, в случае неподписания.

Теория Никона и Собор 1667 г. остается и доныне действующей нормой Русской Церкви и должна поэтому быть положена в основу будущих церковно-государственных отношений в России, поскольку Россия будет сознавать себя государством Православным. Постановление церковной власти может быть отменено лишь постановлением большей по отношению к ней церковной властью, или, по крайней мере, равной ей, но не государственным законом.

Глава IV. О симфонии государства и Церкви

Основы симфонии Церкви и государства. – О подчинении государственной власти – папа Геласий, Иоанн Златоуст. – С появлением христианства возвышается назначение государственной власти. – Учение Св. Отцов и великих людей о назначении государственной власти. – Цель, объединяющая Церковь и государство. Св. Папа Лев Великий. – Норма отношений Церкви к государству с святоотеческой точки зрения. – С появлением Церкви государственный авторитет не умаляется. – С появлением Церкви основной характер государственной власти не изменяется. – С появлением Церкви умаляется лишь земное величие государственной власти. – С появлением Церкви государственная власть ограничивается в деле веры и благочестия. – Отношение христиан к государственным законам. – Принципиальное разграничение полномочий Церкви и государства. Вечность этих принципов. – Способы влияния Церкви на государство. – Церковные полномочия выше государственных по своему внутреннему свойству. – Об определениях Церкви и влиянии их на положение Церкви в государстве. – Учение Отцов Западной Церкви (до времени разделения Церкви и после) об отношении государства к Церкви. Принцип симфонии. – Блаженный Августин. – Исидор Пелусиотский. – Папа Геласий. – Ive de Chartres. – Mauclerus. – Bossuet. – Существенное различие между Церковью и государством, которого нельзя забывать в теории симфонии. – Принцип взаимной независимости церковной и государственной власти. – Святые Отцы о взаимной независимости церковной и государственной власти. – Осия Кордубский. – Папа Феликс III. – Папа Стефан V. – Феодор Студит. Папа Григорий II. – Заключения о принципе взаимной независимости. – Разграничение сфер духовной и светской власти. Теория Филлипса. – Подразделение духовных и светских полномочий по их непосредственной цели по Филлипсу. – Теория симфонии о коллизии государственного закона с Церковным. – Овербек. Распределение дел по компетенции между Церковью и государством на три категории. – Православное государство не может мешать Церкви в осуществлении ее Божественных полномочий. – Установление самостоятельности церковной власти. О теории и проф. Суворова касательно природы церковного законодатель и управления и ее опровержение. – О природе участия императоров на Вселенских Соборах и формы этого участия. – Суворовская теория игнорирует принципиальное ограничение государства с признанием Христианской Церкви. – Необходимость отличать факты

от нормы, выясняемой правосознанием. – Церковное законодательство. Формы его развития. Теория Митрополита Филарета. – Самостоятельность церковного управления. Теория Проф. Суворова об императоре как centrum uniatis. – Теория Епископа Иоанна Смоленского о высшей Соборной власти, как власти Богоустановленной. – Природа церковного управления не меняется от признания христианства государственной религией. – Объяснение фактических вторжений императоров в дела Церкви. – Сознание неправомерности вмешательства в дела Церкви со стороны императоров, допускавших такое вмешательство. – О теории императора - великого первосвященника, оправдывавшей вмешательство царя в церковные дела. – О теории проф. Суворова касательно природы церковного суда. – Церковный суд над священнослужителями. – Взгляды на церковный суд цезарепапистской теории Суворова и Каптерева. – Недопустимость низведения Церкви до положения частной корпорации. – Суд Церкви на Вселенских Соборах. – О суде Епископов по гражданским делам. – О церковном судопроизводстве. – Основная ошибка проф. Суворова в его цезарепапистской теории. Проф. Заозерский. – Неприемлемость цезарепапистской теории. – Дальнейшее раскрытие теории симфонии. Идея верховенства порядка церковного над государственным. – О недопустимости качественного уравнения государства и Церкви. – О подчинении царя суду церковному. – О невозможности католического клерикализма при православном понимании симфонии. – Изменение смысла теории симфонии властей в католическом мире (XI в.). – Католическое понимание теории симфонии. – Католическая теория прямой власти папы. – Alvarius Pelagos, Папа Григорий VII, Иннокентий III. – Honorius Augusti Jondus, Hugo de St. Victor, Thomas Cantuarensis. – Emilio Crosa. – Критика теории прямой власти папы. Кардинал Торрекремата. Кардинал Беллярмин. – Критика теории косвенной власти папы. Теория власти руководящей. Жерсон. Фенелон. – Кардинал Антонелли. Овербек о происхождении теории государственного главенства. – Святоотеческое понимание теории симфонии. Церковь и современное нехристианское государство. Государство православно-христианское. – Возрождение в новое время языческой идеи государства. Православное понимание симфонии. – Корень католических воззрений на отношение Церкви и государства и отличие его от православного. – О двоякой власти Христа Спасителя: по Божеству и как Искупителя. – Полномочия, данные Христом Апостолам. – Власть Христа по Божеству. – Христианство дает высший смысл существующим формам господства. – Теократическая система Вл. Соловьева и

иерократическая система Достоевского. – Смысл православной теории симфонии. – Центр единения Церкви и государства в царской власти. Теория симфонии и протестантизм. Протестантский государь – носитель всей церковно-правительственной власти в Церкви. Евангелическая Церковь не признает себя обладательницей порядка, данного Богом. Современное государство, освободившееся от церковных начал. – Католическое стремление к политической теократии. – Теория всемогущества государства, как протест против папского всемогущества. – Теория симфонии в памятниках церковного и государственного законодательства, в частности на VII Вселенском Соборе. – Перенесение теории симфонии из Византии на Русь. – Замена теории симфонии утилитарной системой при Петре I. – Санкции Церкви в случае превышения государственной властью своих прав. – Paul Janet о политике Святых Отцов. Тертуллиан. – Святой Амвросий. – Блаженный Августин. О повиновении государству. – Папа Григорий Великий о подчинении государству. – Протест духовенства против материальных угроз Григория VII. Бернард Клервосский. – Символическое выражение симфонии. Вручение царем жезла Патриарху. – О значении религии для государства. Аристотель. Лактанций. Папа Иннокентий II. Никон. Одно суждение проф. Масарика. – Пальмер о возможности грядущего отпадения России от христианства и о возможности православной реакции. – Пророческие угрозы папы Пия IX для Европейского мира. – Пальмер о неизбежном разрушении Русского Царства в результате отступления от православных принципов строительства. – Симфония властей, как путь возрождения России.

Учение Святых Отцов Церкви о назначении государства. Принцип взаимной независимости Церкви и государства

Основы симфонии Церкви и государства.

Процитированная нами 6-я новелла Юстиниана признает равноправность двух властей и необходимость их совместного действия для блага государства. Будучи включена в государственный закон, теория эта явилась принципом, признанным для руководства самим государством. Как в основе всякой политической теории, в основе ее лежит известное философское миросозерцание. Таковым для теории симфонии является учение Церкви о назначении государ-

ства и в связи с этим о соотношении его с самой Церковью. Древнее, как род человеческий, государство имеет свое происхождение в провиденциальном плане Премудрости и предназначается к тому, чтобы человек, вышедший из Божественного порядка через непослушание, был человеческой властью возращен в пути спасительной жизни. Божественное происхождение государства открыто еще древним народам, и потому человек, в силу Богом установленного порядка, обязан повиноваться власти, призванной вносить справедливость через сдержку страхом наказаний сильных и через покровительство слабым и невинным посредством отнятия возможности наносить им вред. Целый ряд мест Ветхого Завета говорит о происхождении и назначении государства. Так книга Притч в гл. XIII, 15, 16: «Мною цари царствуют и узаконяют правду. Мною начальствуют начальники и вельможи и все судьи земли». Книга Премудрости Соломона в гл. VI, 2, 3: «Внимайте, обладатели множества и гордящиеся перед народами. От Господа дана вам держава и сила от Вышняго». Книга Даниила гл. IV, 14: «Повелением бодрствующих это определено и по приговору святых назначено, дабы знали живущие, что Всевышний владычествует над царством человеческим и дает его кому хочет и поставляет над ним уничиженного между людьми».

С пришествием Христа Ветхозаветный закон не опрокинут, а еще более возвышен и яснее раскрыт. Сам Христос родился подданным государства, признал власть Ирода (Мф. XVII, 24 и сл.), приказал платить подати Кесарю (Мф. XXII, 21), подчинился власти Пилата, как исходящей свыше (Иоанн XIX, 11); Церковь устами Святого Петра и Павла в послании к Римлянам XIII, 1 учила, что всякая Душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; далее послушание это мотивировано: «ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро».

О подчинении государственной власти. Папа Геласий. Иоанн Златоуст.

Папа Геласий писал императору Анастасию: «Cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum,

legibus tuis upsi quoque parent religionis antistites»[36]. И Златоуст, толкуя послание к Римлянам, говорит о Божественном установлении власти, именно не о власти того или иного правителя, а самого принципа власти, дающего человеку возможность благоустроить жизнь для заботы о спасении, вместо массового скитания по земле подобно волнам океана. Страх наказания и принуждение закона могут воздействовать на людей, но сами по себе они создавали бы рабов и лицемеров, если бы им не дано было высшего принципа в христианстве. Человеческая развращенность не останавливается перед страхом Божиего суда; ей необходимо противопоставить материальную плотину – общественную власть, которая воздействует в Божьих намерениях на злых страхом; поражая временным наказанием, она спасает от вечных мук. Повиновение человеческой власти требуется, ибо она человеческий орган Божественной власти, как Божий слуга; это понятие привносится христианством. Церковь обязывает к этому подчинению, обращаясь уже к совести, а не к страху и не к рабскому подчинению. Рим. XIII, 5. «И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести, ибо начальник – Божий слуга, отмститель в наказание делающему зло» (советская власть, опрокидывающая основы нравственности, установленной церковным вероучением, потому самому не есть Божий слуга, и Церковь не может призывать к послушанию ей). Защищая Божественное происхождение власти, Отцы Церкви никогда не учили о Божественном установлении того или иного царя; не было этого учения ни в канонах Церкви, ни в законодательстве Юстиниана, служившего регулятивной идеей до конца Византийской империи.

С появлением христианства возвышается назначение государственной власти.

С христианством открывается высшее назначение человеческой власти – содействовать условиям возможности спасе-

[36] «В сознании, что власть дана тебе распоряжением свыше, законам твоим повинуются и первосвященники церковные».

ния людей, через устройство мирного общежития (1 Тим. II, 2). С точки зрения освящения и спасения власть – одно из благодеяний Божественной воли; покровительствуя добродетели, сдерживая разрушительные страсти, она облегчает работу Церкви по Спасению человеческих душ. Власть сохраняет социальный порядок жизни, а без этого порядка невозможно общество. Не случай создал власть главы семьи, право судьи, власть царя. Это – борцы, воздвигнутые между добрыми и злыми, чтобы первым дать возможность спокойно жить среди вторых. До создания Церкви Христовой государство исполняло свое назначение с меньшим сознанием, а после сама Церковь, признавая его Божественное происхождение самим государством почитается, как живое представительство Бога, как руководящий идеал и принцип, указывающий дальнейшую цель человеческого назначения – спасение души в мире потустороннем.

Учение Св. Отцов и великих людей о значении государственной власти.

Когда явилось учение, что скипетр власти есть дар ада, то Св. Ириней указывал на слово Апостола Павла, указавшего на иное высокое происхождение принципа власти: «Бог дает жизнь людям и царство царям». Еще в языческом мире предощущалось высокое назначение царской власти; язычники видели в царях живые образы богов; так Плутарх говорил, что не нужно Фидия, чтобы выгравировать статую начальника богов, ибо живое представление о нем есть в лице царя, а в XVII веке Епископ Боссюэ говорил, что Божественное величие отражается некоторым образом во власти мирских государей.

Как Божественное могущество действует непрерывно на всех пунктах вселенной, так царская власть действует непрерывно во всем царстве. «Пусть Бог отнимет Свою руку, и мир погибнет. Пусть авторитет исчезнет и государство скатится в анархию». Церковь учит поэтому не только уважению и повиновению власти, но приказывает не отступать ни перед какой жертвой на благо государства и имуществом и

жизнью. Необходимость налога вытекает из необходимости средств на содержание материальной силы; Св. Амвросий напоминает: «Если Сын Божий заплатил налог Кесарю, то кто ты, чтобы думать, что ты свободен от него». Также Св. Амвросий в одном из своих писем пишет: «Voulez vous tnon patrimoine? Le voila. Voulez vous me conduire à mort? Vous iriez au devant de mes voeux. Vous ne verrez point m'entourer de tout un peuple accouru a ma voix, embrasser éperdu, les autels. Auxsoldats et aux armes je n'opposerai d'autres armes que mes pieurs; la est toute la défense du prêtre, et je puis et ne dois opposer d'autre résistence»[37]. Но есть положение, когда Христос освободил от обязанности повиновения. В Деяниях Апостолов V, 29 сказано: «Больше следует повиноваться Богу, нежели человекам, т. е. заповедей Церкви христианин не может нарушать в угоду велению государственному. Солдаты Юлиана повиновались ему, когда он их вел на врага, но, когда он велел приносить жертвы идолам и воскурять перед ними фимиам, они предпочитали заповедь Божию, запрещающую идолопоклонство.

Цель объединяющая Церковь и государство. Св. Папа Лев Великий.

Государство представляет собой менее высокий порядок, чем Церковь, по большей примитивности своих целей, являющихся лишь предварительным условием для работы Церкви, и по большей грубости своих средств, однако имеет с Церковью объединяющую конечную цель, основывающуюся на одной истине: спасение людей. Эта единая истина и является основой того согласия Церкви и государства, которое возвещается Церковью и принимается государством, как принцип своей деятельности в том случае, когда государство

[37] «Вы хотите мое имущество? Вот оно. Хотите вы вести меня на смерть? Вы пойдете этим навстречу моим желаниям. Вы не увидите Меня окруженным целым народом, сбежавшимся на мой зов, обнимающим в отчаянии алтарь. Солдатам и оружию я противопоставлю только слезы, в этом вся защита священника, и я не могу, и не должен противопоставлять другого сопротивления».

хочет быть христианским и потому принимает в основу учение, возвещаемое Церковью. Основанием союза или симфонии Церкви и государства является таким образом не взаимная польза, а самостоятельная истина, поддерживающая этот союз. По самому понятию государства и Церкви симфония требует подчинения идей государственных идеям церковным. Государство призывается усовершенствовать свой принцип справедливости по руководству принципа любви, которым живет Церковь. Государство призывается приобщаться того духа, который есть в Церкви, и которым она движется и существует (Это не есть ультрамонтантство, ибо там дело в прямом подчинении власти государственной власти церковной, а здесь свободное приятие государством идеалов, указываемых Церковью). Симфония устанавливает, что государственная и церковная организации не только не враждебны друг другу по существу, но идейно связаны конечной целью, к которой каждая стремится разными средствами, присущими ее природе; через это они призываются к взаимной поддержке, приобретая в этой поддержке то, чего каждой не хватает. «Носитель власти государственной не может не покровительствовать Церкви и не защищать ее, сознавая, чем он обязан Церкви-Матери», писал Святой Папа Лев Великий императору Льву. Он носит меч на ее защиту. Государство призывается заботиться не только о внешних нуждах Церкви, об ее культе, о средствах ее существования и ее служителей; оно должно давать законодательство, соответствующее Божественному закону Церкви, поддержать своим законом предписание ее закона; если голос Церкви не достаточен, чтобы удалить волков от своего стада, тогда государство призывается помочь Церкви своим принуждением. И Папа Лев Великий писал императору Льву: «Ecclesiastica Lenitas etsi sacerdotali contenta judicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen christianorum principum constitutionibus adjuvatur»[38]; и в другом месте: «Debes incunctanter advertere

[38] «Хотя церковная мягкость удовлетворяется приговором духовным и избегает жестоких наказаний, однако ей приходят на помощь законы христианских государей».

regiam potestatem tibi non solum ad mundi regimen sed maxime ad ecclesiae praesidium esse collatam, ut ausus nefarios comprimendo et quae sunt bene statuta defendas et veram pacem his quae sunt turbata restituas»[39] Если вся Вселенская Церковь не может быть побеждена по обетованию Спасителя, то отдельная Поместная Церковь может в результате гонений быть побеждена, если светская власть не поставит преграду ее врагам, И отдельный народ может утратить веру. Поэтому, к защите государственной власти и прибегали, как видно из 104 Карфаг. правила, отдельные Церкви. С своей стороны Церковь дает могущественную опору государственной власти, но эта опора иной природы, чем содействие Церкви Со стороны государства; ибо ее помощь не в земных ресурсах материального характера, а в ее учении о назначении государственной власти и в воспитании образа мыслей, которое создает крепость государства. Папа Лев Великий писал императору Феодосию: «Donnez nous la liberté de défendre la foi: car en faisant les affaires de l'Eglise, nous faisons en même temps celles de votre empire et de votre salut. Si vous voulez conserver la possession paisible de votre province, préservez l'Eglise des attaques des hérétiques et les droits du Christ protégeront votre empire»[40].

Норма отношений Церкви к государству с святоотеческой точки зрения.

Вспомним, что Христианская Церковь явилась, как общество самостоятельное во всех отношениях, самостоятельное по происхождению и назначению с своим законом, отличным от государственного закона по происхождению и значе-

---

[39] «Ты должен немедля обратить внимание на то, что царская власть дана не только для управления миром, но главным образом для защиты Церкви, чтобы ты смело укрощал нечестивых, защищал хорошие установления и восстановлял истинный мир, где он нарушен».

[40] «Дайте нам свободу защищать веру: ибо, совершая дело Церкви, мы в то же время тем самым совершаем дело вашего царства и вашего спасения. Если вы хотите сохранить мирное обладание вашим царством, предохраните Церковь от нападок еретиков, и права Христа защитят ваше царство».

нию, с своей властью, независимой от власти государственной по своему происхождению и полномочиям, с своим судом, отличным от государственного суда и независимым по компетенции и силе. Каковы же ее отношения к государству с точки зрения Церкви? Мы приведем на этот предмет рассуждение проф. Бердникова («Государственное положение религии в Римской империи»), специально исследовавшего этот вопрос с точки зрения именно Церкви, и дополним их ссылками на Златоуста, рассыпанными в его сочинениях, ибо учение о Церкви, ее законе, власти и соотношении с властью мирской из всех Святых Отцов он, как мы упоминали, наиболее осветил, выяснив особую природу церковного союза, его полномочий, характера церковной власти и способов защиты им своих прав. Попутно же приведем и учения других Отцов Церкви.

Церковь, внося изменения в строй семьи и общества соответственно требованиям нравственного закона, освящает их своим авторитетом; также она освящает и государство, оставляя его неприкосновенным. Она не призвана заменять его в его заботах и попечениях; у нее своя задача, и по существу нет места для столкновения между Церковью и государством. Церковь признает государство не только, как явление, существующее помимо нее, но и как необходимую форму общежития, установленную Самим Творцом мира (Рим. 13, 1). Она считает ее необходимой для защиты людей от нападения внешних врагов и для поддержания внутреннего порядка в общежитии (I Петр. 2, 14; Рим. 13, 3, 4. Начальник есть Божий судья). Она признает за государством принадлежащие ему права законодательства по его делам, права управления и суда за нарушение его законов (1 Петр. 2, 14; Рим. XIII, 35), не считая преступлением убийство казнь и убийство на войне (Иоанн 19, 10, 11; Лук. 3, 14; Рим: 13, 4). Она внушает своим членам воздавать гражданской власти все должное: подати и повинности (Мф. 22, 21; Рим. 13, 6, 7; ибо она – Божий служитель 13, 4), повиновение ее распоряжениям (1 Петр. 2, 13, 14; Рим. 13, 1—7; Тит. 3, 1, 2), оказывать ей почтение и уважение (Рим. 13, 7), хранить верность; она сама молится о здравии

царя, об его успехах, об утверждении его власти, об управлении народом в правде (1 Тим. 2, 1, 2). Так Церковь освящает авторитет власти гражданской, которой христианин подчиняется по заповеди Божией. Повиновение власти государственной – являющейся Божиим слугой – предмет прямой воли Божией (1 Петр. 2, 13, 14 и Рим. 13, 2). Противляющийся власти, повелению Божию противляется.

Златоуст (в Бес. на Рим. 533 стр.) говорит: «Апостол, желая внушить, что заповедь его простирается не на одних мирских людей, но на всех, и на священников, и на монахов, объявляя о том наперед, говорит так: «Всякая душа властям предержащим да повинуется». Хотя бы это был Апостол, хотя бы евангелист, хотя бы пророк, хотя бы другой кто, повинуйся». Повиновение не лицу, а власти, которою оно облечено. Заповедь относится ко всем формам правления (Всякая власть есть от Бога, если она Божий слуга). Церковь не колеблет авторитета государственной власти, а утверждает его прямой заповедью о подчинении властям; сама она не вмешивается во внутренний порядок государственной жизни, в его устройство и управление. Государство и его власть чем были, тем и остались после проповеди Апостола. Государство осталось особой формой общежития для обеспечения благосостояния людей, а власть государственная властью человеческой, в отличие от власти церковной, происходящей непосредственно от Бога и действующей по непосредственному Его полномочию (1 Петр. 2, 13, 14). Порядок поставления государственной власти идет по своим законам.

С появлением Церкви государственный авторитет не умаляется.

Церковь только внушает, что государство, как форма человеческого общежития, установлено от Бога, что власть государственная – по воле Божией – есть необходимое условие порядка и благополучия в жизни. Иоанн Златоуст говорит в толковании на Рим. XIII: «Власти учреждены от Бога. Несть бо власть аще не от Бога, говорит Апостол. Как это? Ужели всякий начальник поставлен от Бога? Не то говорю я, ответ-

ствует Апостол. У меня идет теперь слово не о каждом начальнике в отдельности, но о самом начальстве, что есть начальство, что одни начальствуют, а другие подчинены им, и что нет того устройства, чтобы происходило что-нибудь по случаю и без порядка, чтобы народы носились туда и сюда подобно волнам – все сие я называю делом Божией премудрости. Посему Апостол не сказал, что нет начальника, который бы не был поставлен от Бога, но, рассуждая вообще о начальстве, говорит: несть власть аще не от Бога: сущие же власти от Бога учинены суть.

Подобно сему, когда Премудрый говорит, что от Господа сочетавается жена мужеви, разумеет через сие, что брак установлен от Бога, а не то, что Бог сочетавает каждого вступающего в брак. Ибо видим, что многие вступают в брак с худыми видами и не по закону; чего однако же никак не можем вменить Богу. Но это сказал Господь, сотворивший искони мужской пол и женский, «сотворил бо есть; и рече: сего ради оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей»; то же самое разумеет и Премудрый. Поелику равенство часто доводит до ссоры, то Бог установил многие виды начальства и подчиненности, как то: между мужем и женой, между сыном и отцом, между старцем и юношей, рабом и свободным, начальником и подчиненным, учителем и учеником. И дивиться ли такому установлению между людьми, когда то же самое учредил Бог в теле... Безначалие везде зло, и производит замешательство». Государь и государственная власть – необходимый закон человеческого общежития, подобный естественным законам, действующим в других областях мира, и в этом смысле наряду с прочими законами мира имеют Божественное происхождение.

С появлением Церкви основной характер государственной власти не изменяется.

В учении Христовом государственная власть не приобретает новых черт и в своем основном характере:

а) Средства у нее остались те же: меч, материальная сила, принуждение. в) Задачи те же – обеспечение материального

благополучия в общежитии. с) Сфера действий та же – государственные отношения. Христианское учение не усвояет ей новых полномочий. Если государственная власть называется у Апостола служителем Божиим, то не в том смысле, как служители Церкви. Государственный чиновник – Божий слуга в особом смысле и в своей сфере. Задача деятельности государственной власти – обеспечение общего блага, награждение добрых и наказание злых имеет некоторое соприкосновение на почве нравственного закона с задачей, для которой устроена Церковь Божия. Благо общественное имеет своим глубочайшим основанием нравственный закон, который действует в Церкви Христовой. Государственная власть, обеспечивая своей деятельностью достижение общественного блага, делает в некотором смысле в своей сфере то же дело, к которому приставлена власть церковная, и в этом условном смысле названа служителем Божиим. Князи не суть боязнь добрым людям, но злым; хощеши не боятися власти, благое твори и имети будеши похвалу от него. Божий бо слуга есть тебе во благое. Аще же злое твориши, бойся: не бо без ума меч носит: Божий бо слуга есть, отмститель в гнев зло творящему». Златоуст поясняет этот текст: «Начальник облегчает тебя в подвигах добродетелей даже и тем, что наказывает злых, а добрых осыпает благодеяниями и почестями, содействуя тем воле Божией, в каком смысле Апостол и назвал его слугой. Смотри же, я советую тебе быть целомудренным, и он того же требует по законам. Я убеждаю тебя не быть любостяжательным, грабителем, и он над тем же поставлен судьею. Следовательно, он наш сотрудник и помощник; на то он и послан Богом. Итак, в двояком отношении достоин он нашего уважения, и как Божий посланник, и как приставленный к одному с нами делу. Аще злое твориши, бойся. Итак, не начальник является причиной страха, но наши собственные пороки. Не бо всуе меч носит. Видишь ли, что Апостол представляет его вооруженным подобно воину, дабы соделать страшным для преступников закона. Божий бо слуга есть, отмститель в гнев зло творящему. А дабы ты, слыша о наказании, казни и мече, не побежал прочь, Апостол снова под-

тверждает, что начальник исполняет Божий закон. Какая тебе нужда, ежели он и сам того не знает? Довольно того, что так учредил Бог. Итак, если начальник, наказывает ли он или награждает, Божий есть слуга, потому что защищает добродетель и гонит порок, чего Сам Бог хочет, то для чего противиться тому, кто производит столько добра и споспешествует твоей пользе? Многие сначала старались жить добродетельно для начальников, а впоследствии прилепились к добродетели из страха Божия. На людей грубых не столько действует будущее, сколько настоящее. А кто и страхом и почестью предрасполагает сердце людей, чтобы они способнее были принять слово учения, тот справедливо называется Божиим слугой». Название государственного служения Божиим не дает права на смешение области государственной и церковной, ибо начальник слуга Божий в своей сфере при достижении своей задачи (Означенный текст Златоуста показывает лишний раз основу повиновения начальству и ясно показывает, что власть, не отвечающая своему призванию, в роде советской, не относится к числу властей, к повиновению которым призывает Апостол). Однако, то земное величие, которое имела власть в языческом государстве, умаляется через понимание государственного служения, как служения Богу.

С появлением Церкви умаляется лишь земное величие государственной власти.

Представитель государственной власти ныне не господин своих подданных, владеющий ими, как рабами, не миродержец с властью над землей, не наместник Божий, от которого зависит жизнь и дыхание, не бог, которому обязаны почитанием. Христиане знали только Одного Истинного Бога, они указывали императорам, что и они – императоры подчинены Богу и обязаны Ему всем; для них императорская власть потеряла ореол Божественности в языческом понимании; для них государственные законы стали человеческими законами со всеми недостатками, свойственными делам человеческим, в противоположность законам церковным, которые – непосредственное выражение воли Божией (Злат. Слово на

р. мест. Св. Пис. II, 471, 483, 489, 500; Бес. на Деян. 1. 27, 102, 103; на 1 Кор. 212, 213; II, 80, 164; на Ефес. 29, 251, 365; на 1 Сол. 85, 169; на Мф. 11, 308, 472). Но первые христиане не могли сразу отрешиться от языческого обожания государственной власти; они готовы были считать Римского императора выше всех людей, первым после Бога, увлекаясь идеей всемирного владычества Римской империи; они готовы были считать императора господином в смысле земного владыки, распоряжающегося судьбами людей и народов; но Апостольское учение о государственной власти устраняло из нее то, что было совершенно несовместимым с христианским богопочтением. Проведение в жизнь Апостольского учения в полной силе осталось будущему времени.

С появлением Церкви государственная власть ограничивается в деле веры и благочестия.

Церковь Христова ограничивает государственную власть в деле веры и благочестия, предоставляя государству самому устроиться так, чтобы государственное служение было служением общему благу и вместе делу Божию. Теперь полномочия государства в религии перешли к Церкви, как учреждению, специально на то уполномоченному Богом. Верующий во Христа видит законодателя в деле богопочитания в Боге и в уполномоченной Им на то церковной власти. Только воля Божия – источник церковного закона; только одна церковная власть может распоряжаться церковными делами. Постановления государственной власти не могут иметь значения церковных законов; государственная власть не может распоряжаться церковным. Церковь – область Божия, а не Кесарева, в ней могут распоряжаться только непосредственные наместники Божии. С учреждением Церкви Христовой для членов Церкви бесповоротно уничтожено право государства распоряжаться делами религии. «Воздадите Кесарево Кесарю и Божие Богу» (Мф. 22, 21). Поэтому если государственная власть предъявляет требования, противные воле Божией, то христианин считает себя обязанным следовать закону Божию, а не государственному (Деян. 5, 29; Гал. 1, 10. Злат. Слово на р. м. Пис. II, 471, 483, 489, 500).

Отношение христиан к государственным законам.

Христианин призывается отстаивать свое право жить по воле Божией благоприлично. Если государственный закон, несогласный с заповедями Христовыми, факультативного характера, то христианин восполняет его несовершенство соблюдением соответствующих заповедей Божиих (Если государственный закон позволяет жениться сколько угодно раз, то христианам нельзя большее количество раз жениться, чем разрешает то церковный закон; христианин добровольно оставляет занятие, недозволенное христианской нравственностью); для христиан излишни уголовные законы; их незлобие умело обходиться без гражданских судов (1 Кор. 6, 7). Для христианина излишни законы государственные вследствие самой его жизни: «для праведника закон не лежит» (1 Тим. 1, 9). Если же государственная власть прямо требует исполнения требования, несогласного с волей Божией, то христианин заявляет, что она для него выше государственного закона (Деян. 5, 29). У Rumarat'a, Acta martyrum: «Bonum est obedire Deo magis quam hominib'us. Pruis est praeceptum Domini, quam hominum – Ego imperatorum tuorum jussionem non audio, quia sacrilega est et contra Dei praecepta jubet – volentibus sacrificare haec praescriptio constituta est: nos vero christiani sumus et hujuscemodi praecepta teneri non possumus»[41]. Также поступали христиане, когда они по должности государственных чиновников получали от начальства приказания, которых они не могли исполнить по своим религиозным убеждениям. Так, когда один христианский полк во времена Максимиана получил приказ ловить христиан и наказывать, то воины сказали: «Мы твои воины, но и рабы Божии. Тебе мы обязаны службой, а Ему невинностью. От тебя получаем жалование, а Он дает нам жизнь. Мы не можем Тебе повиноваться до такой степени, чтобы отречься от Бога, нашего

[41] «Следует повиноваться Богу более, нежели людям. Прежде — предписание Божие, а потом человеческое. Я не слушаю предписания императора, ели оно святотатственно и приказывает вопреки Божественному повелению. Это предписание постановлено для желающих поступиться им, мы же христиане не можем таких приказов исполнять».

Творца и Господа. Наши руки готовы против врага, но проливать кровь невинных мы считаем нечестивым. Мы умеем сражаться против нечестивых и врагов отечества, но тиранить граждан – не в наших правилах. Мы взялись за оружие для защиты граждан, а не против граждан. Мы всегда сражались за правду, за благочестие, за спасение невинных; в этом была наша награда за опасности. Мы сражались за веру. Как же сохраним верность к тебе, если не окажется ее по отношению к Богу? Мы обещались прежде всего быть верными Богу, а потом клялись в верности царю. Если ты нарушил верность Богу, тогда нам уже нельзя будет верить в соблюдение верности царю». Максимиан велел казнить каждого десятого, а, когда это не подействовало, то всех поголовно.

Принципиальное разграничение полномочий Церкви и государства. Вечность этих принципов.

Так Церковь, обязывая своих членов соблюдать государственные законы, повиноваться государственной власти во имя применения заповеди Божией, отделила от государственной власти дела веры и благочестия. Эту перемену первой важности мог сделать только Бог, научивший, что принадлежит Ему и что Кесарю. Разграничение полномочий Церкви и государства делается без отношений к тому, какое это государство – христианское или нет. Евангельское и Апостольское учение и заповеди об отношениях христиан к государству и государственной власти и о полномочиях Церкви и государства имеют значение общих и постоянных норм на все времена и случаи: нормы эти вытекают из существа Церкви и государства и приложимы ко всем историческим формам государств. Церковь создана на все времена до «скончания века; она не может уступить своей задачи государству, хотя бы оно и приняло закон Христов, не может, не отрекаясь от своего самостоятельного «существования (Злат. Слова на р. м. Св. Пис. II, 318—324). И государство, после принятия христианства его гражданами, не может уступить места своего Церкви и предоставить ей исполнять его дело. Церковь и государство остаются при своей задаче и после

принятия христианства. Конечно, христианское государство может лучше выполнить свою задачу под влиянием христианских начал, живущих в сердцах ее граждан, но все же и его постановления, хотя бы и под влиянием христианских начал, – дело его доброй воли, плод известного взгляда на государственную пользу. Бог ждет применения Его заповедей и в государственных законах, но это служение добру со стороны государства – особое служение, свойственное государству. Это служение не заменяет церковного служения и не освобождает церковную власть от ее обязанности служения к спасению душ людских. Слова Златоуста о священстве, о служении добру со стороны государственной власти имеют полную силу и относительно христианского государства.

И пределы полномочий Церкви и государства также не должны измениться вследствие распространения в государстве веры. Государственный чиновник – христианин, ведь, не получает права крестить, совершать евхаристию, отпускать грехи и проч. Христианский государь не приобретает прав принадлежащих Иерархии церковной вследствие исповедания христианской веры. В церковном собрании он подвластен церковной власти на ряду с последними рабами; здесь он – просто человек – раб Христов и послушен церковной власти, и может иметь только те права, которые дает ему Церковь. Златоуст говорить (в Сл. на р. м. Св. Писан. т. 1 стр. 164): «Царь и последний из всех христиан суть только одни имена, и носящий диадему не лучше самого последнего, когда он должен быть обличен и наказан» (Ib. 11, 142): «Что я говорю: для богатого и бедного предлагается одна трапеза? Для самого, носящего диадему, облаченного в багряницу, владычествующего над вселенной, и для бедняка, просящего милостыню, предлагается одна и та же трапеза. Таковы дары духовенства; Бог допускает к участию в них, сообразуясь не с званием, а с произволением и образом мыслей. С одинаковым дерзновением и честию и царь, и бедняк приступают к принятию и приобщению этих Божественных таинств». Как далек церковный закон от допущения вмешательства государственной власти в церковные дела,

видно из 30 Апостольского Правила, запрещающего Епископу приобретать себе сан через мирских начальников и отлучающего от Церкви поступающих против этого правила. Но сан церковный составляет власть только в Церкви и для принадлежащих к Церкви; по отношению к государственной власти и лицо священного сана обязано подчиняться государственной власти, хотя бы та власть была христианская. Златоуст говорит в Бес. 23 на Рим. 583 стр.: «Аз говорю, всяка душа властям предержащим да повинуется. Хотя бы ты был пророк, Апостол, евангелист, хоть бы другой кто, повинуйся». Отсюда следует, что по Златоусту и в христианском государстве Церковь не может усвоить себе права законодательства в распоряжении в делах государственных; она не уполномочена на это от Главы своего; ей не может быть предоставлено это право по причине самостоятельности, неотъемлемо принадлежащей государству в его собственных делах.

Способы влияния Церкви на государство.

Церковь может влиять на государственное законодательство только посредственно, именно через свою проповедь, через просвещение умов и исправление нравов своих членов, принадлежащих одновременно и государству.

Церковные полномочия выше государственных по своему внутреннему свойству.

При надлежащем разграничении пределов полномочий церковной и государственной власти не должно быть между ними столкновений из-за влияний.

Каждая из этих властей имеет полномочия только в своей области и лишена значения в области чужой. С точки зрения духовной полномочия церковной власти много выше полномочий власти государственной, выше в том духовном смысле, как это установил Златоуст, цитированный нами. Это учение о превосходстве духовной власти было выражено еще в Апостольских Постановлениях (II, 34), где сказано: «Насколько душа выше тела, настолько священство выше царского сана,

ибо оно связывает и разрешает достойных наказания и прощения».

В существе Церкви, в ее задаче, в ее средствах нет основания для столкновения с государством, рассматриваемом только в его идее. Власть ее чисто духовного характера, средства – духовные, круг действий – область духа, неуловимая для государства.

Задача ее обновить и устроить на новых началах внутреннюю духовную жизнь человека. Эта духовная жизнь человека – преимущественная область влияния Церкви. Но как нравственные начала жизни человека выражаются во внешней его деятельности, то влияние новых христианских начал должно отразиться и на образе мыслей и деятельности христиан в разных сферах общежития, но влияние это не непосредственное и принудительное, а отдаленное и моральное. Изложенное нами учение Иоанна Златоуста подчеркивает различную природу Церкви и государства и различие их средств.

Об определениях Церкви и влиянии их на положение Церкви в государстве.

Нельзя при этом не оговориться, что, когда речь идет об отношении Церкви к государству, то Церковь разумеется только в своей видимой земной части, но – что вообще понятие Церкви охватывает не только живущих на земле, что это выделение видимой части Церкви условно. «Признавая Церковь видимой величиной, пишет Филарет (Простр. Катехизис 1883: 66-67), этим вовсе не низводится содержание ее только к видимой стороне. Рядом ней остается невидимая сторона, поскольку Церковь есть и на небеси, и к ней принадлежат все скончавшиеся в истинной вере и святости». С другой стороны, когда мы говорим об отношении государства к Церкви, мы называем ее обществом, учреждением или корпорацией. Это естественно, ибо Церковь, не имея территории, находится в пределах государства и подлежит его юрисдикции, поскольку во внешних отправлениях своей жизни (собрания, школы, собственность) соприкасается с

государством, подлежит тому, что называется jus circa sacra в противоположность jus intra sacra. Но, называя при этом Церковь обществом или учреждением, мы нисколько не определяем существа Церкви, ибо затрагиваем только правовую ее сторону. Что же касается существа Церкви, то определение его принадлежит Богословской науке. Между прочим протоиерей Аквилонов в своей книге («Церковь»), на странице 254, раскрывая апостольское определение Церкви, как тела Христова, определяет ее так; «Церковь есть богочеловеческий организм, возглавляемый Самим Господом Иисусом Христом и одушевленный Святым Духом, Самим же Господом по воле Бога Отца основанный и управляемый и состоящий из всех на небе и на земле верующих стремящихся к вечной жизни, в блаженном единении с Триединым Богом, а в Нем и между собой». О значении видимой стороны Церкви говорит Митрополит Макарий (в III томе Догматического Богословия 311 стр.): «Несправедливо думают разделять единую Церковь Христову на две половины, на Церковь видимую и невидимую, когда Церковь сия по самому существу своему и видима, и невидима. Такое несправедливое разделение неразделимой Церкви Христовой измышлено неправомыслящими для собственного успокоения, будто бы довольно принадлежать к Церкви невидимой, т. е. к числу святых или избранных Божиих, чтобы получить спасение, хотя бы и не принадлежа Церкви видимой. Но принадлежность к первой тому, кто не принадлежит к последней, невозможна ибо только в сей последней можно возродиться и освятиться в Таинстве Крещения, можно получить Божественные силы, яже к животу и благочестию, в Таинстве Миропомазания, можно действительно соединиться с Христом в Таинстве Евхаристии». Архимандрит Антоний (Петербург, 1882) о видимой части Церкви говорит так: «Новозаветная Церковь есть Богоучрежденное общество людей, соединенных между собой единством веры в Иисуса Христа и общением в Таинствах под видимым управлением пастырей и невидимым Его Самого для достижения вечного блаженства». В соответствии с этим архимандрит Антоний говорит,

что Церковь должна быть обществом видимым, которое всякому можно узнать и отметить. Все эти богословские определения, оттеняя то одну, то другую сторону Церкви, являются не только основой для ее уразумения, но и для определения ее места в государстве Очевидно, что Церковь, как Богоустановленное учреждение, не может занимать в православном государстве место частного общества, создаваемого свободным соглашением людей и волею государства, а должно быть признаваемо, как публичный союз особого рода[42]. По самому существу своему, как Тело Христово, Церковь призвана внутренне проникать во все человеческие отношения, во всех сферах общежития, в содействии с призывом Апостола делать все во славу Божию и стремиться к миру с Богом. Этот призыв относится и к правителям государства. Подтверждение этого мы увидим у учителей и Отцов Церкви.

Учение Отцов Западной Церкви (до времен разделения Церкви и после) об отношении государства к Церкви. Принцип симфонии.

Церковь возвестила человеческому роду все истины, заключенные в Слове Божием. Принимая учение Церкви, и отдельные люди, и представители власти обязываются признать ее учение, как учение истины и спасения; представители власти, почитая себя православными, не могут принимать от Церкви ее учение о своих правах и отбрасывать относящееся к их обязанности; христианское государство обязано без ограничения принимать все предписываемое Церковью; только в учении Церкви светская власть находит

---

[42] Проф. Павлов между прочим пишет (Курс Церковного Права, стр. 13): «Церковь является частным обществом только относительно, т. е. в отношении к лицам, которые к ней не принадлежат и могут принадлежать лишь по свободному самоопределению, и в отношении к государству, которое ее не признает публичной корпорацией. **Сама же в себе** и для тех, кто разделяет ее веру, она всегда и необходимо есть публичное учреждение. Ее устройство, цель, средства выше частного произвола; они даны вместе с нею, в самом ее существе. В этом смысле к церковному праву может быть приложен признак, каким римские юристы отличали публичного право от частного: jus publicum privatorum pactis mutari non potest».

определение своего достоинства, Но одновременно узнает, что Бог учредил на земле еще другую власть, отличную от светской и по природе, и по функциям; эта другая власть дана Христом непосредственно Апостолам и их преемникам, как власть учения, священнодействия и пастырства. Христос формально отожествил Себя с Церковью, говоря: «Кто вас слушает Меня слушает, и кто отвергает вас, отвергает Меня» (Лук. 10, 16). А не слушающего Церковь Христос отожествляет с язычником и мытарем. Христос Сам подтверждает, что власть Церкви не есть власть от этого мира (Иоанна 18, 36); тем самым предписывается Церкви не захватывать сферы светской власти.

Блаженный Августин.

«Слушайте евреи, слушайте язычники, слушайте все царства земные; Я не пришел наносить ущерба вашей земной власти. Чего хотите больше? Идите в Мое Царство, которое не от мира, идите туда с верой и не восставайте против него из страха, который может внушить вам название Царства» (Августин Тракт. 115 на Иоанна). Церковь – в этом мире и имеет власть над людьми, но она и не от мира сего, ибо не происходит от человеческой власти и целью своей имеет счастье не в этом мире; благоустроение же в этом мире – непосредственная цель государства. Эти две власти – как две медные колонны, поддерживающие портик храма (III Царств. VIII, 15; Иерем. III, 21); обе власти служат одному Создателю и управляют теми же людьми, обязанными каждой власти воздавать ей принадлежащее (Мф. 22, 21). Хотя обе эти власти разделены между разными людьми, однако, они должны быть соединены, как две ветви одного ствола, ибо в конце концов, хотя одна имеет ближайшей целью земное, а не небесное счастье, однако последняя цель обеих одна – Божья слава и счастье человечества.

Исидор Пелусиотский.

Как говорит Исидор Пелусиотский, ученик Иоанна Златоуста: «Quamvis enim intruisque (sacerdotis et regni) permagna

differentia sit (illud enim velut anima est, hocvolut corpus), ad unum tamen et eundem finem tendunt, hoc est ad subditorum salutem»[43]. По этим двум каналам распространяются на род человеческий божественные милости; они призываются распространять мир и порядок, без которых нет благополучия людей. Если Церковь нуждается для своей деятельности во внешней защите, то государство гораздо более в Церкви. Невольно припоминаются слова Лейбница, сказавшего: «Tolle religionem et non invenies sublitum qui pro patria pro republica pro recto et justo discrimen fortunarum vitaeque ipsius subeat»[44].

Папа Геласий.

Этот союз запечатлевается общей целью и скрепляется взаимной нуждой. Правительства, писал папа Геласий (V век), нуждаются в Епископах для духовных дел, чтобы приобрести эти добродетели, которые должны открыть им небесные врата, а Епископ нуждается в правительстве светском, чтобы распространять среди людей ревность к Дому Божьему, дела любви и христианской справедливости.

Ive de Chartres.

Ive de Chartres (1040-1115) говорил, что, когда трон и алтарь живут в тесном союзе, мир управляется хорошо, но, когда разражается несогласие между ними, не только малые вещи перестают преуспевать, но и великие несчастно погибают. Тогда свобода начинает падать в государстве, в Церкви начинаются нестроения, права пренебрегаются, и великая опасность угрожает душам. Участь каждой из властей прочна участью другой. Всякий, кто бросает смуту или разделение в Церковь, наносит одновременно удар и государству.

---

[43] «Хотя весьма велика разница между священством и царством (первое — душа, а второе — тело), однако они стремятся к одной и той же цели, то есть к спасению подданных».

[44] «Отними религию, и ты не найдешь подданного, который бы подчинялся приговору об имуществе и жизни за отечество, за общественное дело, за правое и справедливое».

Mauclerus.

Бог в Ветхом Завете в ряде прообразов, говорит Mauclerus показал, каким строгим наказаниям Он подвергает государства, отвергающие союз с Церковью и какие великие награды Он дает тем, кто его сохраняет. De Monarchia V. Это дело дьявола – сеять семена недоверия и разъединения между Церковью и светской властью, ибо это значит бросить человечество на ложный путь и обманывать его вдвойне и с точки зрения земной и вечного спасения.

Bossuet.

Как велико ослепление государей, думающих, что они становятся более свободными, разбивая иго Церкви! И Боссюэт говорит:[45] «O vous done, ministres de l'Eglise et vous, ministres de roi pourquoi vous desunissez vous? L'ordre de Dieu est il oppose a l'ordre de Dieu? Oh, pourquoi ne comprenez vous pas que votre action est une, que servir Dieu c'est servir l'Etat et que servir l'Etat, c'est servir Dieu»? (Bossuet, Oeuvres Compl. IV, 306).

Принцип согласного действия государства и Церкви не есть только принцип исторического права, вытекающий из контрактов и законов, который может меняться в зависимости от эпох, а принцип, вытекающий из учения Отцов Церкви о Церкви и государстве; это есть задание, поставленное человеческому обществу свыше для его блага, как писал папа Григорий II императору Льву Исавру: «Consilium autem Christum amantium imperatorum et piorum pontificum virtus una est quando cum pace atque capitate res administrante»[46]. Принцип симфонии был освящен, как мы увидим, авторитетом Отцов 7-го Вселенского Собора. Самое понятие мира Христова, во имя которого устанавливается согласие Церкви

---

[45] «О, вы, слуги Церкви и слуги короля, зачем вы разъединяетесь? Разве один Божественный строй противоречит другому Божественному строю? Почему не поймете вы, что ваше действие едино, что служить Богу значит служить государству, а служить государству значит служить Богу?»

[46] «Совет императоров, любящих Христа, и благочестивых священников есть главная добродетель, когда и дела управляются в мире и любви».

и государства, призывает государство к установлению мира, основанного на любви к Богу, т. е. к отвержению всего того, что противоречит Божественной справедливости. Его мир, принесенный Христом, иной, чем тот, который дает мир (Иоан. 14, 27). («Мир Мой оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам. Да не смущается сердце ваше и не устрашается»). И Его мир примиряется с мечом Мф. 10, 34: «Не думайте, что мир пришел Я принести на землю, но меч», или у Лук. 12, 51: «Думаете ли, что Я пришел дать мир на земле? Нет, говорю вам, но разделение». Христос отверг терпимость во имя простого человеческого мира, сказав: «Кто не со Мной, тот против Меня».

Существенное различие между Церковью и государством, которого нельзя забывать в теории симфонии.

Но, устанавливая принцип согласного действования Церкви и государства, как принцип, вытекающий из общности их конечных целей, основанной на одной истине, нельзя забывать существенное различие в их власти. Эти различия вытекают прежде всего уже из того, что Церковь есть власть, непосредственно учрежденная Богом, а светская власть лишь посредственно исходит от Божественного Промысла. Сфера Церкви – вся вселенная; как древо, насажденное Божьей рукой, она должна объять всю землю, и все народы должны получить защиту от ее ветвей (горчичное зерно) (Мф. 13, 31); ее закон должен царствовать над всеми народами (Мк. 16, 15); государство же носит печать партикуляризма, как закон политического и социального порядка. Церковь едина и неизменна, и, если может быть много государств, то истинная Церковь только одна, хотя и разделенная на поместные части в зависимости от условий существования; и, если государств много, то одна Православная Церковь охватывает всех православных христиан. Отдельные Поместные Церкви должны соблюдать общее учение и общие основные принципы единой Вселенской Церкви, но государства не обязаны в своей сфере признавать законы другого государства, и государство может бесконечно изменять формы своего устройства. Ни

одному государству не дано обещания существовать до появления Сына Человеческого и Его суда над живыми и мертвыми, и если царства этого мира постоянно падают в прах, то Небесное Царство будущего вечно. французский историк Гервасий в VI веке писал: «Terrenum regnum cum carne cinis erit et pulvis . Quasi coeleste vel subcoeleste militantis ecclesiae est quae dum ad triumphandum prosperat, cursum suum dirigit ad id quod est perpetuum»[47]. Эти принципиальные различия ведут и к практическим, именно, что Церковь имеет ведомством вещи вечные и духовные, а область государства – светские дела. Если Церковь имеет целью небесное блаженство, а государство – земное счастье, то государство, находя в этом свое существенное отличие от Церкви, не может себя не связывать и с ее принципом под угрозой своего собственного падения. И если бы государство не ставило себе конечной целью стремление к вечному счастью человечества, если бы оно не имело в планах Божественной Премудрости предназначения сотрудничать в этих целях с Церковью, то между ними была бы полная изолированность, которая устраняется именно общностью если не ближайшей цели, то цели конечной.

Принцип взаимной независимости Церкви и государственной власти.

Каждая из властей однако сохраняет и свою ближайшую цель и в своей сфере взаимно независима от другой. Смысл этой независимости не в том, что каждая из властей не должна считаться с требованием другой, а в их взаимной свободе во всех актах, которые относятся к осуществлениям их собственных целей, т. е. как Церковь не должна властно вмешиваться в чисто светские дела, так и государство не должно властно вмешиваться в чисто церковные дела. Если Церковь призвана блюсти интересы будущей жизни, не призвана

---

[47] «Земное царство вместе с плотью станет прахом и пылью. Как бы небесное или почти небесное свойство воинствующей Церкви есть то, что, заботясь о триумфе, она стремится к тому, что вечно».

вмешиваться в светские дела, то и государство в светских делах призвано действовать суверенно и независимо от Церкви, поскольку не становится в оппозицию с Божественными предписаниями.

Святые Отцы о взаимной независимости церковной и государственной власти.

Церковь не может заниматься мотивами и намерениями светских правителей, пока они находятся в границе, предначертанной светской власти; но и светская власть не может вторгаться в то, что в силу Божественных полномочий дано преемникам Апостолов. К прежним цитатам из Святых Отцов на эту тему мы можем прибавить и другие. Святой Амвросий говорил, что «ea quae divina sunt, imperatoris potestati non esse subjecta»[48]. Когда этот закон различия сфер власти не соблюдается, то произвольные захваты одной власти над другой составляют узурпацию. Представители духовной власти развивали огромную энергию, чтобы отвергнуть захваты государства в своей сфере.

Осия Кордубский.

Осия Кордубский писал императору Константину: «Не вмешивайся в дела духовные и не издавай декретов о чисто религиозных вопросах, но предоставь нам право учить вас в этом отношении; тебе Бог дал империю, нам управление Церковью, и подобно тому, как узурпирующий вашу царскую власть противится Божиему порядку, также, привлекая к вашему суду дела Церкви, вы делаетесь виновными в великом преступлении. Ибо написано: Воздайте Кесарю Кесарево, Божие Богу. Не принадлежит нам управлять землею, а вы не имеете никакой власти приносить Богу ладан жертвы». И знаменитый Епископ приводит пример царя Озии, которого Бог поразил проказой, за вмешательство в священнические функции.

---

[48] «То, что божественно, не подлежит власти императора».

Папа Феликс III.

Папа Феликс III увещевает императора Зенона воздерживаться от захвата сфер церковной власти, чтобы не навлечь нарушением Божественного порядка несчастий и для Церкви, и для государства. «Важно, конечно, для благосостояния вашего царства, чтобы вы показали себя стремящимися подчинить в Божественных делах вашу императорскую волю авторитету священников и Иисуса Христа вместо того, чтобы стремиться к царствованию в Церкви; узнавать Божественную волю от тех, кто имеет миссию их учить, а не объявлять ее самим, сообразоваться с порядком, установленным в Церкви, вместо того, чтобы ей представлять предписания человеческого права, и желать возвышаться из желания господства над Божественными декретами и святыми учреждениями Церкви, перед которыми вы должны смирять, согласно с волей Божией, ваше чело в благочестивой преданности из страха оскорбить, нарушая Божественный порядок, величие Божественного строя».

Папа Стефан V.

Папа Стефан V писал императору Василию: «Наше священническое достоинство не подчинено императорскому скипетру; хотя вы, как император, живой образ Христа, вам поручены только светские и гражданские дела».

Иоанн Дамаскин.

Иоанн Дамаскин говорит: «Никто не мог бы убедить меня, что Церковь должна управляться законами императоров. Она управляется учреждениями, которые передали нам наши отцы, либо письменно, либо устно».

Феодор Студит. Папа Григорий II.

Феодор Студит: «Императору вверено управление внешними делами, но управление духовное принадлежит священникам и учителям». Папа Григорий II императору Льву Исавру писал: «Idcirco ecclesiis praepositi sunt pontifices a rei-

publicae negotiis abstinentes et imperatores ergo similiter ab ecclesiasticis abstineant»[49].

Заключение о принципах взаимной независимости.

Светская власть не должна присваивать себе авторитета, которого не давал ей Бог. Церковь не может отказаться от подчинения ей в сфере, отведенной ей Богом. Она требует от государства, чтобы оно держалось строго в своей сфере, и отстаивает независимость своих слуг в церковной сфере. Церковь не имеет власти диктовать законов светским правителям относительно их управления, не может заниматься назначением, увольнением и контролем государственных чиновников, и требует от государства того же уважения к своей свободе, пока она остается в границах своих функций. Взаимная независимость Церкви и государства дает право каждой из них отвергать захваты, узурпацию со стороны другого союза, уважая с своей стороны права другого, но это jus cavendi при соблюдении симфонии власти может в действительности остаться правом академическим, не проявляющимся к жизни.

Установлением взаимной независимости Церкви и государства, каждого в своей сфере, при взаимном их признании, в теории симфонии дело не исчерпывается, ибо есть еще так называемая сфера смешанная, где оба они заинтересованы, каждый с своей точки зрения.

Принцип распределения компетенции между Церковью и государством

Разграничения сфер духовной и светской власти. Теория Филлипса.

Отношение симфонии имеет в основе учение Церкви; Церковь учит этому отношению, и государство православное

[49] «Поэтому предстоятели Церквей суть священники, воздерживающиеся от государственных дел; пусть и императоры также воздерживаются от дел церковных».

христианское, принимая полностью учение Церкви, не может отвергать ее предписаний: простое человеческое общество должно признавать Церковь путеводительницей к Царству Божиему. Признавая взаимную независимость двух различных по природе властей, духовную и светскую власть, мы должны разграничить их сферы. Подразделение духовного и светского с точки зрения материальной видимости вещей, неприемлемо уже потому, что и духовное и материальное неразрывно соединены между собой, что сама религия принимает чувственные формы, хотя бы в таинствах, и открывается во внешней жизни; Сам Иисус Христос объявил, что никто не будет допущен в Царство Небесное, если не исповедал своей веры на земле перед людьми, т. е. внешне, а не только в тайнике души (Матф. X., 32). Если Святые Отцы говорят о том, что царь обладает телами, а Церковь душами, то эти выражения надо понимать лишь в смысле господствующего элемента каждой из властей.

Подразделение духовных и светских полномочий по их непосредственной цели по Филлипсу.

В основу подразделения Филлипс предлагает положить принцип цели, именно к духовному порядку отнести все то, что имеет цель исключительно духовную, т. е. спасение душ, хотя бы действие было материальной природы, а к светской отнести дела, имеющие непосредственной целью мирской объект, и предназначенные поддерживать порядок и мир в светском обществе, хотя бы по природе эти дела и не были бы материальными. С этой точки зрения важно отделить цель Церкви от цели государства. Еще до появления на земле Церкви Христовой назначением государства было приготовление Церкви Божией, но с появлением земной миссии Церкви, последняя в этом отношении является принципом руководящим; Церковь преследует и осуществляет в полноте свою задачу по спасению людей, указанную ее Божественным Основателем; но атрибуты, не отданные Церкви в полной мере, оставлены государству. У него отняты права в Церкви, но устроение порядка и благоустройства на земле

оставлены у государства, которое руководится в первую очередь принципом справедливости. Однако, и принципу справедливости незыблемую основу дает христианское учение. Хотя Церковь вовсе не захватывает прав государства, миссия которого с появлением на земле Христовой Церкви не умаляется, а лишь уясняется, просветляется и освящается, тем не менее обвинения ее в сеянии смуты начались с ее зарождения на земле. Еще Ирод истребил младенцев; фарисеи не переставали обвинять Спасителя в сеянии смут и ироническая надпись на Голгофском кресте говорила, что этот человек наказан за захват прав власти; в сеянии смут обвиняли и Апостолов, и их преемников-Епископов из-за непонимания обвинителями назначения Церкви.

Теория симфонии о коллизии государственного закона с церковным.

Симфония Церкви и государства, при наличности возможной коллизии государственного закона с церковным, перевес дает церковному закону, как закону высшего порядка, и сама светская власть призывается на помощь закону Божественному. Здесь самая светская власть имеет назначением развивать все свое влияние, все средства могущественного воздействия, чтобы руководить нравами и цивилизацией своего народа в соответствии с Божественным законом. Светская власть в праве рассчитывать на поддержку Церкви в выполнении своей ближайшей миссии – поддержания порядка и справедливости, ибо ее цель имеет известное сродство с миссией Церкви. Если в руках у государства меч, могущий поражать смертного физически, то меч Божественного Слова Церкви проникает до разделения духа и тела (Евр. IV, 12). «Ибо Слово Божие живо и действенно, и острие всякого меча обоюдоостро. Оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов и судит помышления и намерения сердечные». Миссия светской власти содействовать задачам Церкви на земле своими средствами делает из ее представителя, когда его должность получает от Церкви особое освящение, особую функцию духовного порядка. Понятие цели дает

только общие вехи для распределения полномочий. Необходимо уяснить их из природы каждого союза.

Овербек. Распределение дел по компетенции между Церковью и государством на три категории.

Согласно с Овербеком,[50] мы можем разделить всю сферу дел на три категории, одну, в которой является исключительно компетентным государство, другую, в которой исключительно компетентна Церковь в силу дарованных ей прав учения, священнодействий и пастырства, и третью – дела смешанного характера, в которой компетентны и Церковь, и государство, каждое с своей точки зрения. Мы не можем забывать и того, что эта категория смешанных дел возрастала на счет первой и третьей категории. Происходило это в эпохи, когда полнейшая гармония Церкви и государства на практике допускала передачу взаимно друг другу Церковью и государством своих полномочий. Время императора Юстиниана знает много полномочий от государства Церкви, например, поручение контроля государственного характера над провинциальными чиновниками Епископам; знало это время и обратное явление – предоставление Церковью своих полномочий государству, например, предоставление императорской власти права законодательства по церковным делам в качестве меры, дополняющей церковные законы на основе коренных канонов Церкви.

Однако, смешанные дела могут быть различного рода, и можно установить три разряда их: 1) некоторые вещи могут быть смешанного характера в том отношении, что для облегчения исполнения Божественного и человеческого закона одна власть прибегает к помощи другой, таковы, например, ересь и возмущение против светской власти. 2) Некоторые дела могут быть смешанными по самой своей природе, т. е. принадлежащими одновременно и к духовному и светскому порядку, например, брак, образование, достоинство светского государя, получавшего освящение своей должности от

[50] «Положение назначенное православной России».

Церкви и принявшего известные обязанности перед ней, своего рода духовная миссия. 3) Есть некоторые дела, которые могут получать смешанный характер путем исторического развития и которые не принадлежат Церкви в силу Божественного права, например, права Церкви на светскую юрисдикцию над духовенством.

В первой категории дел государство и Церковь призываются к простой помощи друг другу. Во второй категории дел каждая из двух властей определяет свои действия в соответствии с своей целью. Так относительно брака, вопросы, связанные с существом сакраментального акта, как действительность брака, разлучения, развода, принадлежат Церкви, а распоряжения об имуществе супругов, их взаимных прав в нем и наследование принадлежат области светской. Также в деле образования государство заинтересовано получить из школы разумных граждан, а Церковь добрых христиан; в силу же того, что христианство связано со всеми отраслями знания, нет области знания, которое не зависело бы от убеждений и философского миросозерцания учителя. В этом разряде смешанных дел особенно проявляется современная борьба государства с Церковью. Государство рассматривает себя, как единственного господина, ничего не хочет знать о существования Церкви. «Оно предоставляет Церкви, писал Овербек в конце XIX века, роптать и протестовать против своих противоцерковных распоряжений, не беспокоясь об этом. Государство делает что хочет, наслаждаясь своей свободой, а Церковь делает, что может, т. е. что позволяет ей государство, таким образом находится в рабстве. Не должно ли сказать: «Несвободная Церковь в свободном государстве»? Нет. Государство не может быть свободно, если входит в чужую область. И время покажет, что захват государства произведет реакцию, которая потрясет до основания нерелигиозные государства и подвергнет вопросу самое их существование. Борьба уже началась, и не окончится скоро» (15 и 16 стр. Овербек). В третьей категории дел, основанных на исторической давности, по теории симфонии перемена не может быть произволом одной из властей. Так на Руси в XVI

и первой половине XVII века церковные имущества не должны были подлежать одностороннему распоряжению со стороны государства[51].

[51] Шульте конкретизирует и распределяет компетенцию между Церковью и государством на три разряда более подробно, совершая распределение по предметам дел. По Шульте исключительному ведению Церкви подлежит: 1) вероучение и нравоучение христианские вместе с правом издавать вероучительные книги, организацией проповедничества и с религиозным воспитанием членов Церкви; 2) Богослужение и все, что до него относится; 3) совершение и преподание таинств; 4) церковное устройство и управление, между прочим воспитание клира и принятие в состав его и все, касающееся отправления церковного служения; 5) церковное судопроизводство; 6) меры, обеспечивающие свободу сношений папы с подчиненными ему Епископами, также с прочими духовными и светскими лицами, и Епископов с паствой; 7) дела по учреждению и организации монашеских орденов; 8) управление церковным имуществом.

Исключительно государственному законодательству подлежит: 1) определение гражданской и политической правоспособности граждан, в том числе и клира церковного; 2) определение права церковных учреждений и заведений приобретать и владеть собственностью, с освобождением или без освобождения их, а также членов клира, от государственных повинностей перед государством; 3) усвоение церковным актам, особенно таинствам, юридического значения в гражданских отношениях, например, церковному обряду бракосочетания; 4) определение уголовной и гражданской подсудности членов клира.

Есть еще разряд дел смешанного характера подлежащих с известной стороны церковным, а с другой государственным законам: 1) учреждение новых епископий или приходов, или изменения их границ, если эти акты должны иметь юридическое значение не только в церковной сфере, но и в государственном форуме; 2) учреждение новых праздников и установление в эти дни гражданского покоя; 3) устроение и починка церковных зданий, заведений и проч., поскольку эти операции возбуждают со стороны правительства попечение о соблюдении правил гражданского благоустройства, например строительных, санитарных правил и пр.; 4) церковные школы, если они желают, чтобы их школьные свидетельства имели значение в глазах правительства; 5) учреждение монашеских орденов, постройка новых монастырей; 6) поставление и пастырская деятельность духовенства, принятие в клир лиц, не состоящих в подданстве или нетуземного происхождения; 7) ведение метрик о рождении, бракосочетании и смерти.

Классификация эта с устранением упоминаемых в ней чисто католических учреждений (папы и орденов) имеет значение и для Православной Церкви.

Православное государство не может мешать Церкви в осуществлении ее Божественных полномочий.

Очевидно, что православное христианское государство, принимая все учение Церкви и принимая Церковь, как руководительницу к высшей цели спасения человечества, не может мешать ей в осуществлении ее Божественных полномочий: учения, священства и пастырства и призывается скорее к защите и покровительству Церкви в этой ее деятельности. Церковь имеет Божественное право внешне распространять свое учение и определять его состав; препятствие со стороны государства было бы покушением на власть, данную Церкви Христом, ибо Церковь призвана обучать вере и определять состав обязанностей верующего по отношению к Богу и ближним.

Очень хорошо сказал проф. А. Байков в статье «Кесарево Кесарю»: «Духовная власть не обязана и не в праве бездействовать, когда на путях ее просветительной миссии вырастают в виде преграды законы и запреты светской власти». «Деятельность государства может оказаться в противоречии не только с церковным правопорядком, но и церковной политикой, иными словами с теми задачами общественного устроения, которые намечаются жизнью и служат средством преображения общественных отношений в соответствии с идеальными образами «града Божия» на земле». Поэтому, Церковь может выступать и в сфере смешанной, где участвует не только Церковь, но и государство; запретны для нее лишь такие конфликты, которые сопровождаются выхождением Церкви из ее компетенции и из ее просветительного призвания». Если допустить, что доктринальное обучение должно подчиняться согласию светской власти, то значит признать, что и Синедрион был в праве, под предлогом внесения смут, запрещать объявить о воскресении Христа. До Христа государство могло запрещать всякий культ, ибо он был делом рук человеческих, делом государства, но по отношению к Церкви Христианской христианское государство может только содействовать ее учению и противодействовать тому, что мешает делу Церкви; государство призывается

содействовать Церкви в ее стремлении, чтобы знание не сходило с основ веры и нравственности. Церковь призывается не только хранить истину но и освящать людей через таинство и культ. Это – право Церкви, основанное на ее Божественном полномочии и потому оно не может зависеть от согласия и одобрения государства. Государство призывается к содействию Церкви в деле ее задачи – освящения народа, когда она призывает его к этому. Апостолы крестили, посвящали в иерархические степени, совершали другие таинства, не заботясь о согласии государственной власти (Деян. VI, 6; XIV, 22). Иисус Христос дал миссию воспитывать христианский народ, вручая пастырство Своим ученикам; следовательно, Церковь может создавать все учреждения и уставы, необходимые для воспитания, осуществлять в полноте дисциплинарную власть в лице Епископов. Апостолы, по уполномочию Спасителя, в виду всего мира, погруженного в мрак язычества, независимо от всякого человеческого авторитета, повинуясь лишь вдохновениям Святого Духа, основывали, организовывали Церкви и создавали в них управление; обращение императоров в христианство не могло лишить Церкви ее независимости. Если государства могут претендовать на неприкосновенность своих конституций, созданных руками человеческими, то как они могут отказать в этом праве Церкви – учреждению Божественному, когда устройство его установлено Самим Христом. Церковь может требовать права неприкосновенности своего устройства от посягательства светской власти и права самой иметь духовный надзор над своими органами, надзор совершенно специальный в виду духовных его целей, как и государство в праве самостоятельно контролировать свои органы в своей сфере без вмешательства Церкви в сферу чисто светскую. Государство может помочь Церкви в ее миссии, предоставляя права своим подданным беспрепятственно служить целям Церкви и даже всецело посвящать себя ей. Оно может содействовать и предоставлению Церкви материальных ресурсов, необходимых Церкви для выполнения ее миссии на земле. Но прежде всего оно не должно препятствовать Церкви в

осуществлении ею не только ее Божественных полномочий, но и основанных на них ее правительственных полномочий, выражающихся в ее праве на самостоятельное законодательство, управление и суд в своей сфере, и далее также в осуществлении ее просветительной миссии вообще, хотя бы и в сфере смешанной компетенции.

Установление самостоятельности церковной власти. О теории проф. Суворова касательно природы церковного законодательства и управления и ее опровержение.

Эти свои права Церковь всегда строго охраняла и каноническому нигилизму цезарепапистской теории противопоставляла учение о Божественной основе своих прав; в этом отношении глашатаю этой теории (цезарепапистской) проф. Суворову, а также проф. Гудулянову, включающему в область внутренних дел Церкви только священнодействия (potestas ordinis) (Восточные Патриархи стр. 463), противостоит целая плеяда русских православных канонистов, начиная от Преосвященного Епископа Иоанна Смоленского, продолжая Митрополитом Филаретом, Т. Барсовым, Остроумовым, Бердниковым Лапиным, Кургановым и Заозерским. Эта контроверза имеет для нас коренное значение, ибо она воспроизводит по существу и тот спор, который происходил между Патриархом Никоном и предводителями боярской партии Газским отлученным Митрополитом Паисием Лигаридом. Кроме того, цезарепапистская теория служила предпосылкой в оценке правомерности деяний Патриарха Никона со стороны С. М. Соловьева и Н. Ф. Каптерева. Означенное обстоятельство понуждает нас остановиться на тех возражениях, которые сделаны главному представителю этой теории проф. Суворову.

Цезарепапистские теории последовательно делают монарха основным фактором церковного законодательства, управления и суда. Остановимся по очереди на этих функциях.

Русская каноническая наука о природе церковного законодательства и управления

Проф. Суворов говорит в своем курсе (I, II); «Церковное правообразование, как и всякое другое правообразование, совершается среди народа и в территориальных границах государства, поэтому в церковном правообразовании, как и во всяком другом, монарх есть верховный субъект правообразования, а не обыкновенный мирянин, который бы подчинялся законам, устанавливаемым духовной Иерархией, состоящей из его подданных. Церковное право в собственном смысле не есть право Божественное, Самим Богом непосредственно установленное, оно есть человеческое право, по отношению к которому монарх имеет значение правообразующего фактора». Во II томе курса (103-105) он приводит основание для означенного воззрения, что высшее право законодательства по делам церковным принадлежит государственной власти. «Высшей церковной, а следовательно и законодательной властью, в древней Церкви с тех пор, как сделалось возможным установление общественного, обязательного для всех христианских общин, законодательства, были Римские императоры, которые или созывали Соборы из представителей высшей церковной Иерархии для установления норм учения, каковые нормы затем утверждались и публиковались самими императорами, или лично от себя издавали религиозные эдикты и законы по церковным делам. В том случае, когда императором созывался Вселенский Собор, последний не был собранием только сведущих людей, призванным дать мнение и совет, а был органом Церкви, через который выражалось общецерковное сознание, обязательное для императора, как скоро оно выразилось в формах, не допускающих сомнения, но в то же время он был органом императора, поскольку от императора, как поставленного Богом общего Епископа, зависело созвать Собор, и следовательно, избрать этот именно путь составления Собора к установлению правильного учения, и затем скрепить своим утверждением результаты соборной деятельности.

Кроме утверждения, императоры иногда обнародовали эти результаты в виде своих эдиктов, как Константин Великий, Феодосий Великий, Маркиан, Константин Погонат. В том случае, когда императоры законодательствовали по церковным делам без созвания Собора, законы их, с точки зрения их материального содержания держались на почве Св. Писания, соборных канонов и существующей церковной практики, но с формальной стороны это были императорские законы, обязательная сила коих имела своим источником императорскую законодательную власть». Так основанием для теории Суворова служит 1) созыв Соборов императором, 2) санкция императором соборных решений и 3) самостоятельное издание ими законов по церковным делам. Что касается созыва Соборов, то самый факт созыва императорами Соборов вовсе не свидетельствует о том, что они были главными факторами законодательства. До Вселенских Соборов Церковь имела свою правотворческую деятельность, но в других формах, например, во взаимных отношениях представителей Церквей по вопросам, требовавшим общего голоса, в согласном решении этих вопросов главными Церквами Востока и Запада, которым следовали и прочие православные Церкви. Самый созыв Вселенских Соборов обуславливался не произволом императоров, а общецерковной нуждой, о которой заявляли императорам предстоятели Церкви, ее авторитетные представители, выступая с инициативой по созыву Собора. Таким образом, Церковь могла бы разрешать волнующие ее вопросы и в другой форме, если бы императоры не выступали с своим содействием.

О природе участия императоров на Вселенских соборах и формы этого участия.

Но их авторитет, как говорит Заозерский, был привходящим элементом, в логическом отношении случайным, несущественным признаком в понятии Вселенского Собора («Об источниках церковного права», 314 стр.). Императоры могли рассылать пригласительные грамоты, материально содействовать в издержках на Собор, но все это не делало их

законодателями в Церкви. Равно участие императоров или их уполномоченных на Соборах касалось внешней стороны наблюдения за соблюдением порядка соборных рассуждений и не касалось самых рассуждений. Присутствие их не было обязательно: на Втором и Пятом Вселенских Соборах не было ни императоров, ни их уполномоченных. Из речи Константина Великого на Первом Соборе видно, что он усвоил право решать религиозные вопросы только Епископам, оставаясь только почетным председателем. Инструкции императора Феодосия II своему представителю на III Вселенском Соборе Кандидиану определенно запрещают ему вмешиваться в происходящее исследование о догматах, но поручают заботиться об устранении скопления народа, препятствующего мирной работе Собора, не допускать, чтобы, при разномыслии от простого взаимного нерасположения, доходило дело до больших размеров, до большого шума, чтобы прения не отвлекались слишком в сторону. Также на IV-м Вселенском Соборе комиссары императора Маркиана, по свидетельству послания Епископов к папе Льву Великому, не подавали голосов в вопросах веры, а император Маркиан заявил, что он присутствует «не как судья веры, а чтобы вера, Собором определенная, очищенная от всякого заблуждения и мрака, была тверда, будучи огражденной царской властью». Также на Вселенском Соборе император Константин Погонат и его комиссары не принимали участия в определениях Собора. На VI Вселенском Соборе императрица Ирина с сыном была в значении почетной председательницы, а ходом прений руководил Константинопольский Патриарх Тарасий. Епископ Иоанн Смоленский называет участие императоров в Вселенских Соборах (Пр. Соб. 1868, I, 200) покровительственным, внешним, направленным на соблюдение порядка, мира и благочиния церковного, тогда как только Епископы решали религиозные вопросы в качестве Богопоставленных судей (из клириков только те имели решающий голос, которые являлись в качестве полномочных от своих Епископов). Императоры и их комиссары нередко делали те или иные предложения на Соборах, но этими пред-

ложениями они не восхищали на себя прав самостоятельного решения вопросов, не переносили решения церковных вопросов от власти церковной к государственной, ибо последнее слово всегда оставалось за Церковью. Проф. Курганов писал: «Между предложением и решением громадная разница; предложение может быть сделано какое угодно, а решения на Соборах принимались только те, которые были согласны с духом веры и внутренним убеждением Епископов» (Курганов. Устройство и управление Церкви в Королевстве Греческом, 21 стр.). О различии власти предлагающей и решающей говорит и Т. Барсов в статье «О Вселенских Соборах» в Хр. Чт. 1869, 11, 807: «В том обстоятельстве, что некоторые из Соборных определений предварительно формулировались и заявлялись представителями власти государственной, но окончательно утверждались и узаконялись согласием и приговором отцов, присутствовавших на Соборах, в том обстоятельстве мы усматриваем не преобладание государственной власти над авторитетом Церкви, а обязательнейшее доказательство неотразимости правды и истины этих определений. То же обстоятельство выставляет Соборные определения не принадлежащими никому, а делает их прямо результатом уяснения и дознания настоящей истины всем Собором. На основании того же обстоятельства, мы, не стесняясь, утверждаем, что общие отношения власти государственной к авторитету Церкви на Соборах были те же самые, какие обыкновенно бывают между лицом, предлагающим свое мнение на утверждение, и лицом, узаконяющим это мнение своими правами и согласием».

Соборные определения по вопросам веры и церковной дисциплины считались обязательными для всех христиан, в том числе и для императоров, вне всякой зависимости от того, утверждал ли эти определения император.

Председательство императоров на Соборах, когда они появлялись, было только почетным и не шло дальше внешнего руководства. На Первом Вселенском Соборе председательствовали папские легаты Осия, Епископ Кордубский, и два пресвитера Вит и Винцентий. В их подписи, говорит

Заозерский, исследовавший вопрос о председательстве на Вселенских Соборах (Историческое Обозрение Источников Права Православной Церкви, стр. 177), не поставлено никакой провинции, что и показывает, что они присутствовали на Соборе не как представители частных Церквей, но как председатели целого Собора. Во всех экземплярах Деяний их подпись всегда на первом месте. Император имел только почетное председательство. На втором Вселенском Соборе, за отсутствием легатов Папы и Александрийского Архиепископа, председательствовали Антиохийский Архиепископ Мелетий, а за его смертью, ввиду предоставления 3 правилом этого Собора Константинопольскому Патриарху последования чести по Римском Епископе, Константинопольский Патриарх Св. Григорий Назианзин и, по его удалении, Св. Нектарий, Архиепископ Константинопольский (178 стр.).

На III Вселенском Соборе председательствовал Кирилл, Архиепископ Александрийский, в качестве Местоблюстителя Римского Папы, другие легаты Папы – пресвитеры председательствовали вместе с ним и подписывались с ним же на первом месте. Председательство происходило от имени Римского Папы Целестина. В иных древних известиях председателями называются вместе и Папа Целестин и Кирилл. IV Вселенский Собор имел председателем легата, Епископа Пасхазиана (Лилибейского в Сицилии), согласно поручению Св. Папы Льва Великого. Собор в своем послании к Папе и выражался: «В твоих местоблюстителях ты держал над сочленами Собора начальство, как глава над членами». Присутствовавшие на этом Соборе императорские комиссары также председательствовали, но их председательство относилось к внешней стороне Собора, к наблюдению за порядком в ходе делопроизводства; во внутреннюю сторону они не вмешивались и различали себя от Собора. К деяниям Собора они не подписывались, а папский легат подписывался первым и с прибавкой synodo praesidens даже и тогда, когда присутствовал император. Императорские комиссары имели почетное место, и в отсутствие императорских комиссаров легаты вели полностью все председательство (Ib. 183).

На V Вселенском Соборе не было ни императора, ни папы, ни легатов, и председательствовал Константинопольский Архиепископ Евтихий. На VI Вселенском Соборе присутствовал император Константин Погонат, который именуется председателем, но Деяния различают его и его чиновников от Собора и в качестве первых членов Собора называют легатов папы: пресвитеров Феодора и Георгия и диакона Иоанна. Легаты первые и подписывались под деяниями, а император после всех членов Собора, с целью придать определениям Собора более силы и авторитета в государстве (не в Церкви).

На VII Вселенском Соборе ходом дел руководил Архиепископ Тарасий Константинопольский, но во всех заседаниях перечисляются присутствовавшие в таком порядке папские легаты: Архипресвитер Петр и Архимандрит Петр, Архиепископ Константин, Местоблюстители других Патриархов, Епископы и императорские комиссары. На последнем заседании в качестве почетных председателей были императрица Ирина и ее сын и подписали протоколы всех прежних заседаний после всех Епископов. Также проф. Суворов (Византийский Папа, стр. 50) признает, что легаты на Вселенских Соборах занимали место всегда выше Патриархов, т. е. были председателями, но иные ученые вносят в это мнение поправки. Так Беляев («О католицизме») считает, что на I Вселенском Соборе Осия председательствовал не по уполномочию Папы, а по избранию Собора, а на IV Всел. Соборе председательствовал Патриарх Анатолий (Стр. 240 и 242). Заозерский (Обозрение источников, стр. 186) пишет: «С точки зрения государственного права новейшего времени Вселенские Соборы представляют достопримечательное явление в том отношении, что указывают истинную норму для правомерного отношения христианского государя к Божественным полномочиям Церкви, в момент их наивысшего обнаружения. Вселенские Соборы ясно – словом (рескриптами государей и посланиями Епископов, адресованными к государям и вошедшими в состав поместных актов соборных) и делом засвидетельствовали, что долг христианского

государя не только обеспечивать государственной мощью свободу внутренней жизне-деятельности Церкви, но и положительными мерами содействовать успешному устроению в жизни подданных церковного учения и правил христианской жизни (догматов и канонов). Исполняя долг сей, христианский государь воздает «Божие Богови». Словом и делом эти Соборы засвидетельствовали, что долг высших носителей церковной власти – Епископов не только мужественно свидетельствовать истину перед царями, но и, с полным смирения сознанием своего верноподданичества христианскому государю, просить его об оказании с его стороны деятельного участия и содействия им в допущении полномочий, принадлежащих им по праву Божественному, и в моменты самого действия сими полномочиями воздавать христианскому государю подобающую честь, украшая себя и здесь христианским смирением. Истиннейшие представители божественных полномочий Св. Отцы Вселенских Соборов и в своих заседаниях смиренно уступали честь председания верным императорам и сим указали прекраснейший образ исполнения заповеди Господа: «Воздайте Кесарево Кесареви».

Юстиниан в своих новеллах говорил (131), что вероопределение Вселенских Соборов императоры почитают, как Слово Божие, а церковные каноны, как догматы веры. Если императоры санкционировали соборные определения, то делали это не с целью придать им действующую силу в Церкви, а из желания принести свою жертву Богу соответственно своему общественному положению, дарованному Богом, а с другой стороны привлечь к своему государству Божие благоволение. Но к внутренне-обязательной церковной силе канонов императорская санкция прибавляла и санкцию государственную, материально принудительную. О придаче такой силы нередко обращались к императорам сами Соборы (II-ой, IV, VI-ой), чтобы определения Соборов получили защиту от государственной власти, в случае нападения от врагов истины, становясь через утверждение императора руководством и для государственных чиновников. Новелла Юстиниана объявляет, что государственные за-

коны должны сами сообразоваться с церковными канонами. Что дозволяется и запрещается канонами, то дозволяется и запрещается законами. Санкция государства по отношению к церковному закону означает лишь сообщение ему силы государственного закона, нарушение которого карается в силу этого не только церковным, но и государственным законом.

Суворовская теория игнорирует принципиальное ограничение государства с признанием Христианской Церкви.

Факт самостоятельного издания императорами законов по церковным делам также не говорит за право императоров законодательствовать в Церкви.

С признанием христианства право языческого государства в делах веры и богопочтения потерпело ограничения, именно на долю государства осталось право законодательства в сфере внешних отношений Церкви к государству; оно по прежнему может определять государственное положение Церкви, материальные средства ее учреждений, гражданские права и преимущества клира, как определенного состояния, но не законодательство во внутреннем форуме Церкви, как полагает Суворов, исходящий из того принципа, что для «императоров не было границ в смысле изъятия известных предметов из их законодательной компетенции» (1, 234). Такой взгляд является игнорированием того ограничения в самом существе государственной власти, которое произошло с признанием Христианства государством. Христианское государство принимает Церковь Христову со всем ее вероучением и нравоучением, как обязательный принцип. Юстиниан в отношении церковной политики явился завершителем и полным выразителем в законодательстве тех идей, которые высказывались его предшественниками, и примером для преемников, но он и заявил, что право проповедовать учение веры принадлежит одной Церкви (Код. Юст. 1, 2, 5, 6, 7); стараясь поднять государство до высоты церковного законодательства, «он старался, говорит Курганов, государство

подчинить законам церковным, или иначе, церковное законоположение ввести, как уже данное, в законоположение гражданское, сделать его обязательным для всех членов государства». Неважно для теории, что на практике Юстиниан мог нарушать возвышенный принцип, и, поднимая над государственным законом канон церковный, поднимал над последним самого себя.

Необходимость отличать факт от нормы, выясняемый правосознанием.

Но смешивать фактическую сторону с легальной в уклонении от норм недопустимо. Сознание нормы всегда жило, и каждое требование государственной власти, несогласное с церковными правилами, встречало протест со стороны защитников Божественной истины, ради которой они готовы были принять и смерть. Сами императоры, сознавая необходимость нерушимости церковных правил и их преимущества перед законами, отменяли законы, несогласные с церковными правилами (Императрица Ирина об иконоборцах, император Лев VI о четвертом браке, Константин VII и Роман I о 4-м браке; Василий Никифоровское законодательство о монастырях). Церковь допускала императорское законодательство и по внутренним делам Церкви, но церковным законом императорский закон становился только после принятия его Церковью; императорский закон мог быть secundum legem Церкви, praeter legem, но никогда contra legem. Будучи принят Церковью, он становился lex canonisata, т. е. обязательным для членов Церкви, а не только для членов государства.

Церковное законодательство. Формы его развития. Теория митрополита Филарета.

Церковное законодательство началось не со времени принятия христианства Константином Великим, а со времени Апостольского Собора, явилось продолжением правил Святого Евангелия и запечатлено благодатью Святого Духа, пребывающей в Апостольском преемстве; оно не может иметь источником государственную власть, призванную

прежде всего к благоустроению земной жизни, а не к ее освящению, каковое получается через благодатные дары Церкви. Основным каноническим правом является право, заключенное в пределах Святого Писания, Соборов и Отцов Церкви, и этим правом определяется оценка последующего канонического законодательства Поместных Церквей с точки зрения верности его основному духу вселенского законодательства. Митрополит Филарет установил общие начала, которым должно соответствовать всякое изменение в канонах. Как известно, каноны не догматы, и, если Трульский Собор в 1 правиле установил неизменность догматов до скончания века, то во 2 правиле он установил состав и обязательность для всякого православного утвержденных им канонов, и ограждает их извращение, подлог наказанием церковным, назначенным тем правилом, на которое сделано покушение. Однако, Трульский Собор ничего не сказал о непоколебимости и неизменности церковного канона; церковные правила подлежат безусловному исполнению, доколе они не отменены. Вопрос об этих церковных правилах и был подробнее развит канонистом Митрополитом Филаретом: 1) всякое правило, посредством верного заключения извлеченное из Св. Писания, есть непременно, 2) всякое правило, не противное Слову Божию, введенное какой-либо церковной властью, дотоле твердо, доколе высшей, или по крайней мере, равной властью не будет отменено по важной причине, 3) всякое правило древнейшее, при равенстве других обстоятельств, должно быть предпочтено менее древнему или новому по достовернейшей чистоте первенствующей Церкви и по закону постоянства, 4) законы гражданские в дополнение права церковного по взаимному соединению Церкви и общества гражданского должны быть допускаемы постольку, поскольку не противоречат Слову Божиему и не препятствуют истинной вере, но способствуют благоустройству Церкви. Из этого перечня правил изменения канонов явствует, что и Митрополит Филарет исходил из основного положения, что все основные принципы церковного законодательства даны в Св. Писании и Св. Предании, толковать которые с обязательной силой для

верующего может только власть, получившая благодать учения и пастырства[52].

Самостоятельность церковного управления. Теория Проф. Суворова об императоре как centrum uniatis.

Не менее ясна и самостоятельность церковного управления, независимо от того, существует ли Церковь в государстве языческом или христианском. Но этому взгляду опять противостоит цезарепапистская теория Суворова, во имя исторической давности возводящая в закон долженствования фактические отступления от церковной нормы. По его мнению, «Вселенские Соборы не могли быть олицетворением одной общецерковной, общепризнанной и постоянной власти, пекущейся о целой Церкви, издающей законы и распоряжения для всего христианства и восстанавливающей нарушенное право в Церкви вообще. Церковная централизация не могла остановиться на образовании патриархатов: для Церкви, как Церкви Кафолической, всеобщей, обнимающей всю совокупность христианских общин и совпадающей с пределами всемирной Римской Империи, должен быть centrum uniatis, к которому бы направлялись важнейшие церковные дела, и от которого бы исходили важнейшие распоряжения, как не могла обойтись без центральной власти сама Римская Империя. Вселенские Соборы устанавливали нормы веры и дисциплинарного порядка по тем отношениям или сторонам церковной жизни, которые в данный мо-

---

[52] Он впадает в противоречие однако с самим собой, когда обходит глухо вопрос о каноничности замены Московского Патриарха Синодом: не одобряя реформы, не утверждает однако определенно этой неканоничности. «Хорошо было бы, говорит он (Чт. О Л. Д. Пр. 1892, XI, 564 стр.) не уничтожать Патриаршества и не колебать тем Иерархию, но восстановлять Патриарха было бы очень неудобно»; между тем в другом месте (стр. 608) он говорит, «что православное государство должно чтить права Церкви, определяемые церковными правилами». Невольно проглядывает в данном случае влияние фактического цезарепапистского построения церковно-государственных отношений императорского периода; возможно здесь и протестантское влияние, на наличность которого в другом случае у Филарета (первое издание Катехизиса в 1823 г.) указал Тондини.

мент требовали урегулирования, но нужно было, чтобы император созвал Вселенский Собор и утвердил его постановления. Уже при первом христианском императоре стало ясно, что centrum uniatis для Церкви – императорская власть. Император рассматривался, как Богом поставленный общий Епископ, который имеет преимущественное попечение о Церкви Божией и при возникновении разногласий созывает Соборы из служителей Божиих» (I, 63 стр.).

«Как высшая церковная власть, император издавал церковные законы и, наблюдая за исполнением церковных норм, обязывал Патриархов публиковать императорские церковные законы... Император был высшим судьей, к которому обращались осужденные по церковным делам. Император мог по своему усмотрению заместить Епископскую кафедру, что в Константинополе относительно Константинопольской Патриаршей кафедры было обыкновенным явлением». Это опять тоже обобщение злоупотреблений и возведение фактической стороны в юридическую норму и не соответствует природе явления.

Теория Епископа Иоанна Смоленского о высшей Соборной власти, как форме Богоустановленной.

Этой теории противостоит другая теория – Преосвященного Иоанна Смоленского, приемлемая для церковного сознания. Церковь Вселенская под своим Невидимым Главой управляется общим союзом Православных Поместных Церквей и совокупной властью всех Архипастырей и учителей Православия на основании общих Правил Апостольских, Соборных и отеческих, сохраняя и единство веры, и единство основы церковного управления. Осязательной формой управления служили Соборы, формой Богоучрежденной (Мф. XVIII, 17-20). Управление всей Вселенской Церковью принадлежит Вселенскому Собору. Названием «Вселенский» указывается: 1) участие в делах Собора всех Церквей, в каких бы формах оно ни выражалось, 2) круг самых предметов Соборного рассуждения и общность его действий, простирающихся на всю Церковь, 3) согласие всех Церквей в решениях

Собора, 4) принятие и исполнение соборных постановлений всеми Церквами, 5) чистота вселенского учения, исповеданного на Соборе. Вселенский Собор имеет право 1) определять догматы веры, 2) поверять предания, отделяя истинное от поврежденного, 3) обсуждать постановления прежних Соборов, 4) рассматривать всякое новое учение, 5) определять образ управления вообще и в Поместных Церквах в частности, 6) определять права церковной Иерархии, 7) производить суд над предстоятелями Церквей и над целыми Поместными Церквами, 8) предписывать для всей Церкви правила благочестия и благочиния. Соборы Поместные имеют такие же права в отношении своей Поместной Церкви. Каждая Поместная Церковь, законно основанная, может законно иметь свое отдельное управление. Преосвященный Иоанн исходит из того, что Иисус Христос не заповедовал Апостолам всех верующих подчинять одной видимой власти или составлять из них одно видимое царство, а, не касаясь их общественного устройства, повелевал только проповедовать Евангелие. Сами же Апостолы в управлении частными Церквами действовали отдельно и самостоятельно; законы же Вселенской Церкви утвердили разграничение пределов церковного управления. Самостоятельность эту Пр. Иоанн видит в различии форм правления на общей основе, в независимости Иерархии одной Церкви от Иерархии другой, в особенности обычаев и обрядов церковных, в различии иерархических преимуществ. Он не допускает этой самостоятельности конечно до права составления произвольного учения, до нарушения в своем управлении основных прав и законов Церкви Вселенской (VI, 2; VII, 1), до самовольного отступления от древних преданий Церкви, хотя бы они не касались основных законов Церкви, или до нововведения не имеющего законного основания (VI, 3, 28. 29, 32; VII, 7, Гангр. 21), до нарушения союза мира и любви и взаимного общения. В пределах каждой Церкви управление может принадлежать только органам церковной власти, как Богоустановленной, с этой целью и получившей для этого специальные дары благодати. Данные истории помимо канонов подтверждают те-

зисы Пр. Иоанна. Через всю историю, начиная с первых веков христианства, проходит то основное начало, что церковная и государственная власть суть две самостоятельные власти, обладающие особыми полномочиями, каждая в своей сфере, проходит сознание, что управление Церкви должно находиться в руках церковной власти. Все права церковной власти были даны Иисусом Христом Апостолам, без предоставления кому-либо из них преобладания над другими апостолами, и этим уже указана соборность, как общее начало управления. Если Апостолы поручали управление Церкви своим преемникам всегда в известных географических пределах, то в управлении делами всей Церкви они должны были действовать сообща, как говорил Святой Игнатий Богоносец: «Одно Тело Господа нашего, один алтарь и один повсюду Епископ», т. е. видимое вселенское единство свидетельствуется единством богослужения и управления при различии мест и властей церковных.

Природа церковного управления не меняется от признания христианства государственной религией.

С объявлением христианства государственной религией природа церковного управления не изменилась. Это понимал и Константин Великий, сказавший в речи Епископам: «Бог поставил вас священниками и дал вам власть судить мои народы и меня самого; поэтому справедливо, чтобы я подчинился вашему приговору; мне и в голову не придет желать быть судьей над вами». Называя себя Епископом внешних дел, он имел в виду свои государственные полномочия, в силу которых он почитал себя обязанным, как император, содействовать Церкви всеми зависящими от него средствами; император принимал решение Церкви, как данное, и почитал себя призванным заботиться о внешнем приложении христианских начал в жизни между подданными. Император Констанций запрещает обвинять Епископов в общих судах и предоставляет с жалобами на Епископов обращаться к Епископам. Император Валентиниан I заявил, что он не будет вмешиваться в церковные дела; император Феодосий

Младший отказывался запретить Епископам делать собрания и говорил, что дело Церкви делать постановления по церковным делам. Юстиниан II возводит в принцип разделение государственной и церковной сферы, доселе существовавшее только на практике.

Действительная история знает массу фактов, в которых выразилось стремление церковной власти служить нуждам, пользе и благу государственному, а с другой стороны стремление государственной власти поспешествовать целям Церкви.

Объяснение фактических вторжений императоров в дела Церкви.

В последние века Византийские императоры особенно покушались на расширение своих прав на счет Церкви посредством вмешательства в избрание Патриархов (в избрании Епископов императоры участия не принимали), допускали также злоупотребления в деле, возведения Епископий на степень Архиепископий и Митрополий; однако это стремление сдерживалось Епископами в должных границах, и сами императоры не домогались своих прав, если к тому не представлялось основания в церковных правилах. Без согласия церковной власти императоры не решались вмешиваться в дела церковного управления. Иные императоры, вроде Исаака Ангела, понимали неограниченно свои полномочия. Но все эти вмешательства в церковную сферу находят свое объяснение в пережитках традиций верховного понтифекса. Ведь императоры языческие, как мы видели, имели верховный надзор над религией, были представителями национального предания, принимали меры к поддержанию культа в чистоте, к умилостивлению богов, изменяли уставы Богослужения, устанавливали религиозные праздники, вводили чествование новых богов, отменяли прежние культы, освобождали частных лиц от религиозных обязательств перед богами (Бердников. Государственное положение религии в Римской Империи 313-333). Сам языческий император стоял выше и человеческих и Божеских законов, и в образе священного лица императора Римляне чтили всемо-

гущее государство. Нередко эти традиции приводили к забвению той истины, что всемогущее и христианское государство – понятия несовместимые. Хотя императоры оставили титул верховного понтифекса со времен Грациана, но они на практике часто не отказывались от самой власти великого первосвященника.

Сознание неправомерности вмешательства в дела Церкви со стороны императоров, допускавших такое вмешательство.

Эти факты вмешательства императоров в церковное управление Суворов возвел в норму отношений. Однако, сознание неправомерности такого вмешательства было у самих императоров, когда они de jure и de facto признавали независимость церковной власти в церковной сфере. Можно ли допустить, чтобы императоры не понимали пределов своей власти, когда они признавали права Церкви? Сам Исаак Ангел, низлагавший и возводивший Патриархов, сознавал самостоятельность церковной власти, в равноправности которой с государством он признавался в своей новелле: он писал в ней о двух важнейших дарах Божественного человеколюбия – помазания и достоинства царя, а с другой стороны, священническом, происходящих из одного и того же вечнотекущего источника, для устроения и украшения человеческой жизни.

О теории императора великого первосвященника, оправдывавшей вмешательство царя в церковные дела.

Представители Церкви протестовали против вторжения государственной власти в сферу церковного управления и, делая это нередко с риском для жизни, они свидетельствовали свое правосознание, что государственная власть не может нарушать определенных границ, далее которых начинается сфера Церкви. На основании этого Курганов констатирует, вопреки Суворову, что и Византийские императоры признавали две власти при равноправном их положении, при наличии принципа согласного действия на подданных. Теория Великого первосвященника, говорит Остроумов, была только

теорией, придуманной для незаконных вторжений светской власти в церковную сферу. Симеон Солунский говорит, что только льстецы могли оправдывать нарушение правил со стороны Византийских императоров. Догмой же действовавшего права была идея симфонии между церковными правилами и императорскими распоряжениями. Действительно, нельзя не признать, что историю составляет не нарушение закона, как исключение из общего правила, а общая идея и дух, управляющий действием. Таким образом, цезарепапистская теория неприемлема, как теория возводящая в закон факты, в которых император выступает по традиции времен язычества, как полновластный глава и владыка Церкви, на что Церковь не давала ему права, ибо осуществление ее прав связано с наличностью высших иерархических полномочий учения, священнодействия и пастырства. Напротив, в лице своей иерархии она протестовала и тем свидетельствовала свое правосознание.

Русская каноническая наука о природе церковного суда

О теории проф. Суворова касательно природы церковного суда.

Аналогично с вопросом о церковном законодательстве и церковном управлении цезарепапистская теория рассматривает вопрос о природе церковного суда, разумея под церковным судом не тот суд, который может принадлежать Церкви, как учреждению, действующему по делегации власти государственной в делах светских, но тот суд, который принадлежит Церкви в делах чисто церковных. Проф. Суворов и в вопросе о происхождении церковного суда, и в вопросе об его самостоятельности от власти государственной проводит точку зрения, едва ли приемлемую для самого понятия о Церкви, Как учреждения Божественного происхождения и Божественного назначения. Он не хочет видеть основания для церковного суда в той власти вязать и решить, которую дал ученикам Своим Спаситель, согласно Мф. 18, 15—18 как это устанавливает Преосвященный Иоанн Смоленский. Он

видит в суждении Пр. Иоанна смешение догматического основания для учения о Богоучрежденности таинства покаяния с сферой права, формальным положениям которого таинственная власть связывать и разрешать с последствием не только для здешней, но и для будущей жизни, подчиняться не может и не должна... Открытый церковный суд находит, по мнению Суворова, свое обоснование в понятии о Церкви, как обществе. «В Церкви, как общественном организме, в котором отдельные члены, в этом именно их качестве членов целого, поставлены в известные взаимные отношения как к целому организму, так и к другим членам, должен существовать и не может не существовать определенный порядок... Если же этот порядок представляет нечто существенно необходимое, без чего не может существовать и самая Церковь, то и необходимость восстановления нарушенного порядка (путем суда и наказаний) не может быть подвергаема ни малейшему сомнению. Основание это так твердо, что, если бы даже в Новом Завете не существовало прямых и ясных указаний на принадлежность Церкви, как обществу, наказующей власти, то и одного этого основания с точки зрения современной науки права было бы достаточно, чтобы утвердить на нем право Церкви наказывать в объеме власти, соответствующей ее существу и назначению». С этой точки зрения формальный суд Церкви развился исключительно из необходимых исторических условий жизни Церкви, помимо прямых предписаний Иисуса Христа и Апостолов, которых как будто и не существует для обоснования церковного суда. На это возражает Епископ Иоанн, что конечно и одна необходимость жизненных отношений могла бы служить оправданием существования церковного суда, но дело в том, что об его учреждении было специальное установление Иисуса Христа. Именно в Мф. 18, 15—19; это место Евангелия и есть доказательство карающей власти Церкви и основание для ее употребления и исторического развития. Власть эта дана «вам», т. е. ученикам Его, слушавшим Его речь; Он и указал этим, кто должен употреблять власть судебную и извергать из Церкви, с указанием, что суд этот

будет иметь силу перед Божиим Престолом. Что здесь речь идет не о суде над внутренними помыслами и настроениями, подлежащими внутреннему покаянному суду Церкви, а о суде над внешними, общественными отношениями внутри Церкви, вытекает из текста, ибо речь идет о деянии против брата, о средствах примирения, о свидетелях; на лицо все элементы формального суда: истец, обвиняемый, судьи, совещания, приговоры, исполнение, число свидетелей (2 или 3) суть заимствования из Еврейского права (Втор. XIX, 15), где это было необходимым условием действительного судебного приговора. Тесная связь слова Спасителя о даровании власти вязать и решить с предыдущими словами о необходимости предварительного увещания выражена соединительной частицей «бо» (Мф. 18, 17, 18); таким образом, все судопроизводство поставлено в связь с полномочиями власти вязать и решить, и право формального суда поставлено не отдельно в виде отдельной функции особого полномочия, а обе функции совершения таинства покаяния и формального суда выставлены, как две между собой связанные формы проявления одного полномочия церковной власти; к тому же forum externum и forum internum Церкви не различались до средних веков.

Церковный суд над священнослужителями.

Что касается церковного суда над служителями Церкви, то для него классическим местом является из I Послания Ап. Павла к Тимофею V гл. 19-21. Здесь определенно говорится, кому Апостол вручает власть судебную в Церкви над служителями Церкви: не собранию пресвитеров, не светской власти, а Тимофею – Епископу. Епископ и есть богоустановленная власть в судных делах для членов Иерархии. О применении Епископами карательной власти Церкви вообще над верующими говорится в Послании 1 Кор. V, 3—5, где кровосмесник предается сатане во измождение плоти.

Так Еп. Иоанн устанавливает принцип, что источник церковной судебной власти лежит не вне Церкви, не дан ей

извне какой-либо чуждой властью, хотя бы государственной, а связан с самой природой Церкви и дан ей ее Основателем.

Не только в происхождении, но и в деятельности своей суд в сфере, подлежащей церковной власти, является вполне самостоятельным, как и государственный суд в сфере государственной.

Взгляды на церковный суд в цезарепапистской теории Суворова, Каптерева.

Цезарепапистская теория отвергает самостоятельность церковной юрисдикции, ограничивающей компетенцию государственного суда, и видит в церковном суде лишь дисциплинарный суд, стоящий вне публичного строя, который рассматривает только явления, относительно коих определения дает только церковное общество, или же которые Церковь рассматривает с своей особой точки зрения. Собственно же юрисдикцию Церковь получает, по Суворову, от государства. «Церковная юрисдикция, говорит он, означает известную сумму судебных правомочий, выделенную государством из его собственной государственной судебной компетенции и перенесенных им на Церковь, причем церковный суд, в пределах этих правомочий, действует в качестве государственного суда, заменяя его, и следовательно умаляя и ограничивая компетенцию государственных судебных органов, так что по некоторым предметам государство совсем не осуществляет своей юрисдикции через свои светские судебные органы, перенося это осуществление на Церковь, а эта последняя, ведая предоставленным ей государством делом, решает их с последствиями для государственной жизни» («Объем дисц. суд. в период Всел. Соб.», стр. 5). Совершенно в соответствии с этим воззрением и проф. Каптерев считает, что в Московском государстве высшая церковная власть принадлежала царю, и он ее осуществлял через посредство Церковных Соборов и Патриархов подобно тому, как власть государственную осуществлял при помощи Боярской Думы и других государственных учреждений, как он показывает в своей статье «Московский царь и Церковные Соборы XVI и XVII века» (Бог. Вест. 1896, 2, 3).

Недопустимость низведения Церкви до положения частной корпорации.

Означенное низведение Церкви до полной зависимости от государства, подобно частной корпорации, которое мы видим у проф. Суворова, в роде ученой, промышленной и др., неприемлемо для Православной Церкви, которая не зависит в своем существовании от государства. Если частная корпорация нуждается для своего существования в покровительстве и защите государства, ибо обязана государству самым своим существованием, то цель Церкви, как Божественного учреждения и царства не от мира сего, – стоять рядом с государством, царством от мира сего; она никогда не сможет сливаться ни с одним союзом от мира сего, будет ли то семья, общество или государство; она имеет цель и задачу совершенно самостоятельную от всех других союзов. Как государству принадлежит судебная власть в своей сфере, так и Церкви в подлежащей ее компетенции сфере. Так было и в первые три века существования Церкви, так осталось и после, когда государство признало Церковь принципиально, не покушаясь на ее самостоятельный суд, законодательство и управление. Воззрение на Церковь, как на частную корпорацию, корпорацию единомысленных людей, неприемлемо для Православной Церкви, самодовлеющей в своем существовании; оно допустимо лишь при протестантском понятии о Церкви, исключающем иерархию и не признающем особой благодати священства с вытекающими из нее правами юрисдикции. При протестантском воззрении на Церковь, как на частную ассоциацию, последняя исчезает в государстве и не может ему противопоставляться, как параллельная организация, от него независимая в своем юридическом происхождении и существовании. История свидетельствует, что в первые же века христианства в Церкви существовал самостоятельный суд, который совершался особыми лицами, имеющими иерархическую благодать, Апостолами и их преемниками, что этот суд совершался по особым нормам права с применением особых наказаний, что эти нормы вытекали из природы Церкви, как Божественного

учреждения, а не даны императорами язычниками, что Епископы судили в силу той же власти, как и Апостол Павел, говоривший: «Действую в силу власти, данной мне Господом».

В то время не могло быть и речи о слиянии Церкви с государством, но и тогда церковный суд не был в значении дисциплинарного суда частной корпорации, ибо Церковь сама стояла подле государства, как такой же самостоятельный организм, как государство, и суд церковный стоял параллельно суду государственному. Также и при христианских императорах церковный суд по церковным делам продолжал действовать совершенно самостоятельно, и высшим органом его признавался Собор. К области самостоятельной церковной юрисдикции отнесены были все вопросы о предметах веры, христианской морали и все те церковные права, которые вызваны к бытию, созданы Церковью на почве церковных отношений, и которые даются и отнимаются Церковью под условиями, ею самой определяемыми. Все лица, принадлежавшие к Церкви, вместе с самим императором подлежали ее суду. Факты истории вполне подтверждают, что Церковь и при влиянии на нее государства в эпоху союза Церкви и государства сохранила самостоятельный суд.

Суд Церкви на Вселенских Соборах.

III и IV Вселенские Соборы выступали в качестве верховных судей между Епископами. На этих процессах присутствовали императорские комиссары, но они не вмешивались в постановления судебного приговора. Когда звали Диоскора на суд, и тот отказался идти, в виду отсутствия императорских комиссаров, то посланные ему сказали: «Теперь идет канонический суд, исследуется канонический вопрос о вере; как скоро такое исследование начато, то в нем не могут участвовать ни светский чиновник, ни вообще миряне. Если комиссары иногда и обращались к Собору с разными соображениями, то решение всегда зависело только от Собора, который мог принять их и отвергнуть. Так комиссары на IV Вселенском Соборе в споре между двумя Епископами высказали свои соображения, но прибавили: «Впрочем, все

предоставляем Святому Собору, пусть он дает по этому делу решение какое угодно». Комиссары лишь заботились о том, чтобы Собор соблюдал все юридические формы судопроизводства, чтобы и государственная власть могла содействовать приведению его в исполнение и своей властью.

Тезис Суворова, что император был высшим судьей в суде по церковным делам, даже по чисто духовным основан на обобщении тех случайных уклонений от признанной нормы и объясняется теми же пережитками языческой империи, которые приводили к злоупотреблениям императоров в церковном управлении. И также, как там, такие вторжения встречали протест Епископов. Илларий Пуатьеский писал Констанцию по поводу его покровительства Арианам: «Да попечется и определит милость твоя, чтобы повсюду и все судьи, которым вверено управление провинциями, и которые обязаны иметь попечение и наблюдать за делами только общественными, не касались того, что относится к области религии, и впредь не только не присвояли себе права, но и не думали, что могут судить клириков» (Заозерский «Церковный суд». 123-124).

О суде Епископов по гражданским делам.

Обращаясь к тому суду церковному, который можно назвать судом Епископов по гражданским делам, надо заметить, что в этой сфере Церковь не может иметь самостоятельной юрисдикции. Сам Спаситель (Лук. XI 13, 14) отказался быть судьей по вопросу о дележе имуществ, сказав: «Кто поставил Меня судить вас»? Этот суд по гражданским делам, не имея Божественного установления, требовал установления полномочий от законной светской власти или общего желания тяжущихся обратиться к суду посредника. Апостол Павел в первом Послании к Кор. в VI, 1-5 энергично порицал Коринфских христиан за то, что они в своих тяжбах обращаются к язычникам, рекомендуя из своей среды выбирать человека, который мог бы рассудить между братьями. Это было той основой, на которой богато расцвел третейский суд Епископов по гражданским делам еще в первые века, ко-

гда языческий суд был далек от влияния христианского духа, когда от христиан нередко запрещалось принимать иски в судах. Иногда Соборы (Африканский) просто запрещали обращаться к языческим судам, и естественным судьей в христианском обществе являлся Епископ. Епископы могли для этого в помощь выбирать себе пресвитеров и мирян, оставляя за собой право окончательного приговора. Когда при Константине Великом государство признало христианство господствующей религией, оно поступилось своим абсолютизмом и предоставило религиозные дела Церкви. Преемники Константина подтверждали юрисдикцию Церкви в церковных делах особыми законами. Закон Феодосия Великого запрещал светским судьям касаться церковных дел, подлежащих Епископской власти. Закон Валентиниана III шел дальше, говорил, что непристойно, чтобы отправляющие Божественную должность подчинялись решениям светских властей. Это положение получило дальнейшие подтверждения в новеллах Юстиниана и признано в Василиках. Так наряду с собственно церковным судом получил императорскую санкцию и посреднический суд Епископов, хотя внешние причины, содействовавшие его развитию, с признанием христианства прекратились. Но он остался благодаря своим внутренним достоинствам – большой простоте и нравственным качествам. Закон 321 г. разрешил всякому переносить дело в Епископский суд по соглашению с противной стороной, хотя бы дело слушалось в гражданском суде, а другой последующий закон разрешил переносить дело в Епископский суд, даже при нежелании другой стороны. Эти-то законы Суворов считает первым началом действительной церковной юрисдикции, которая, по его учению, развилась из примирительного церковно дисциплинарного суда Епископов при языческой империи. Но церковная юрисдикция, как мы видели, существовала до Константина Великого, и государство, признав Церковь, признало и ее юрисдикцию, запретив своим чиновникам вторжение в ее сферу. К тому же эта юрисдикция Епископов по гражданским делам явилась юрисдикцией добавочной, не существенной для Церкви. Она

выработалась из посреднического суда Епископов, как постоянная судебная деятельность Епископов с двумя важными привилегиями: 1) на суд Епископа не допускалась апелляция и 2) он считался как бы исходящим от императора и имел безусловную силу; но эта юрисдикция всегда сознавалась несвязанной с существом Церкви и потому постепенно ограничивалась императорами, тогда как юрисдикцию по чисто церковным делам императоры только подтверждали; Епископы защищали от вторжения светской власти основную церковную юрисдикцию, как основанную на Божественном праве, и считали другую по гражданским делам по существу чуждой церковной власти. Изменения, которые постигали посреднический епископский суд, нисколько не затрагивали собственно церковный суд. Таков цикл возражений, противопоставленных Суворову теорией Пр. Иоанна Смоленского.

О церковном судопроизводстве.

Что касается судопроизводства в собственно церковном суде, то зерном для него послужили указания Самого Спасителя, когда Он научал Своих учеников исправлять согрешающего брата, сначала наедине, потом при 2 и 3 свидетелях, а потом поведать дело Церкви. Те же самые элементы судопроизводства, которые в простой и общей форме заключены в поучении, помещенном в гл. 18 Мф. 15—18, более подробно развиты в I Посл. к Тим. V, 19 и I Кор. V, 1-6). Впоследствии, в Апостольских правилах, на Вселенских Соборах церковный суд сделался предметом регламентации со стороны устройства и организации но только в отношении самых существенных сторон (порядок инстанций, общий порядок движения дела, основания подсудности, требования для обвинителя и свидетеля по церковному делу), но они ничего не постановили о частностях (о порядке привлечения к суду, о производстве дознания, о допросах, о доказательствах и проч.). Недостающие нормы Церковь восполняла из Римского светского суда; эти заимствования, сближая канонический суд с судом государственным, не изменяли его основного характера, как суда особого, отличного по происхождению, за-

дачи и цели от суда государственного; тем более, что все существенные элементы судебного процесса были регламентированы самой Церковью. Если бы император считался высшим судьей, то как могли бы Отцы Второго Вселенского Собора постановить в 6 правиле: «Аще кто дерзнет презрев вышеустановленное, или слух царский утруждать, или суды мирских начальников, или Вселенский Собор беспокоить в оскорбление чести всех Епископских областей: таковый отнюдь да не будет приемлем со своей жалобой, яко нанесший оскорбление правилам и нарушивший церковное благочиние». XII Антиохийское правило гласит: «Аще же сих (т. е. Собор множайших Епископов) пренебрегши царю стужати будет, таковый не удостаивается никакого прощения, да не будет места его защищению, и да не имеет он надежды восстановления».

Основная ошибка проф. Суворова в его цезарепапистской теории. Пр. Заозерский.

Об основной ошибке метода проф. Суворова говорит Заозерский в статье «Немецкий дух в русской науке церковного права»: «Суворов устраняется от сферы канонических юридических источников. Он почти не обращается к канонам и к Византийскому гражданскому законодательству для уяснения принципов, на коих основывалось устройство Церкви и отношений к ней государства и его главы императора. Он вращается в сфере частной деятельности императоров, Патриархов и т. д. Он любит ссылаться на факты, личные воззрения иных императоров, даже на воззрения частных лиц – теоретиков, канонистов средних веков Византии. Но разве для историка-юриста важнее фактическое уклонение от нормы, эти эксцессы, чем самые нормы, идеи и принципы, ясно возвещенные законодательством? Зачем же Суворов обходит совершенно принципы, гражданского греко-римского права и занимается перепиской императоров, биографиями и случайной деятельностью их, показаниями разных писателей, историков, и на основании этого материала выдумывает принципы и выдает их за принципы и идеи, завещанные яко бы историей?» Основанием для признания высшей церковной

власти за императором Суворов выдвигает не Божественное право, как католики для Папы в виде преемства Апостолу Петру, получившему якобы от Спасителя свое высшее над всеми Апостолами право, а историческую давность осуществления власти. Однако при давности права требуется известная качественная ценность этого права, а сам же Суворов признает, что Византийские императоры облекали осуществление своей высшей церковной власти в форму эксцессов, редко доходили до ясного и спокойного сознания принадлежащей им по праву церковной власти, действуя скорее по традиции греческих императоров, чем в силу сознания принципа христианской императорской власти. Тем менее могли быть проникнуты идеей высшей власти в Церкви Московские цари, не имевшие за собой исторического прошлого Римской империи, более открытые религиозно нравственному влиянию, чем Римские цезари, и более склонные, чем эти последние, производить свои действия из чувства нравственного долга и обязанности, внушаемой духовной иерархией. Но, если императоры осуществляли по их сознанию традиции языческой империи, а не высшую церковную власть, то для последней и не начиналось течения давности, ибо для давности необходимо сознание осуществления именно той самой власти, которая аспирируется; кроме того требуется для приобретения по давности бесспорность владения, а покушения императора на вмешательство в чисто церковные дела оспаривали Патриархи Константинопольские, стоя всегда на страже прав Церкви. Самый срок давности захвата высшей церковной власти Заозерский допускает исчислять только с Петра Великого, который заставил Епископов присягать себе, как «Крайнему Судии», когда наступило время, что «Императоры, как высшая церковная власть, озабоченная правильным удовлетворением церковных потребностей и правильным разрешением церковных дел, настаивали на безотлагательном издании исправленного славянского перевода Библии и делали выговор Синоду за решение дел не по канонам, а по произвольным соображениям, обращаясь к Синоду с повеле-

ниями наравне с разными государственными учреждениями» (Сув. I, 151).

Неприемлемость цезарепапистской теории.

В этом пункте и есть центр тяжести теории цезарепапизма – в усвоении царю высшей церковной власти, не просто духовной должности, которая в виде священного чина депутата (в роде дьякона) предоставлялась Церковью в Византии, а именно неограниченной власти с восхищением на себя и высшей власти церковной, по традиции совмещения с титулом императора титула понтифекс максимуса. Здесь и корень ошибки. Власть императора в церковных делах и по источнику, и по характеру всегда остается властью государственной, а не церковной, император не получает даров благодати учения, священнодействия и пастырства, и потому не может иметь права законодательства, управления и суда в Церкви, вытекающих именно из благодатных полномочий епископата. В акте миропомазания и коронования на монарха призывается сугубая благодать для осуществления той власти на управление государством, которую он получает помимо Церкви через акт наследования. Основывая Церковь, Иисус Христос не давал ей полномочий ставить ни королей, ни мирских начальников, а воздавать Кесарево Кесарю. Давая царю особые права в Церкви, в роде права вхождения в царские врата и приобщения Святых Даров по священническому чину, Церковь приобщает его к священному чину, подобному дьяконскому, но отсюда далеко до признания тех прав на управление Церковью, которые вытекают из прав на учение, священнодействие и пастырство, которое дано Спасителем Апостолам и их преемникам – Епископам. В этом не может быть никакого унижения царской власти, ибо носитель ее остается верховным властителем в делах мирских и приобщается к чину церковному, как бы в признание задачи православного царя, которая лежит на нем, по воцерковлению его царства, к приобщению этого царства к порядку высшему в духовном смысле.

Учение о превосходстве духовной власти и различные виды этого учения. Различие православного учения от католической теории. Отсутствие предпосылок для симфонии в ультрамонтанском и протестантском построении

Дальнейшее раскрытие теории симфонии. Идея верховенства порядка церковного над государственным.

Мы привели много текстов из творений Иоанна Златоуста, касающихся сравнения властей светской и духовной, и могли видеть, что это сравнение сделано в смысле духовном, в смысле большой высоты задач Церкви по сравнению с государством, то предпочтение им отдано Церкви и власти священнической, ибо власть прощать грехи выше духовно, в глазах Златоуста, в сравнении с властью распоряжаться земной участью людей. Признавая духовное верховенство Церкви, как союза ведущего к спасению людей, перед царством, имеющим первой целью благоустройство земного порядка, мы этим нисколько не ставим Церкви, поскольку она приобретает земную оболочку юридического союза, выше государства в юридическом смысле. Однако, поскольку государство признает себя православным, оно должно признавать Церковь во всех ее существенных правах, вытекающих из ее природы, и получать от Церкви руководящую идею и смысл своего существования и добровольно подчинять себя этой идее. Эта идея и выражена в теории симфонии в ее православном понимании. Установив различие двух властей, их самостоятельность и принципиальную взаимную независимость, при обязательности союза между ними, указав принцип для разграничения компетенции, надо остановиться на значении верховенства порядка церковного над порядком государственным при наличии взаимной независимости. В католической системе, при ином понимании духовной власти, теория симфонии может в ультрамонтанском ее варианте дать совершенно иные отношения Церкви и государства, но, пока мы помним, что власть духовная по содержанию своему есть нечто совсем иное, чем власть светская, означен-

ная угроза подавления носителем церковной власти носителя власти светской, совершенно отсутствует. Есть всегда обратная опасность – засилия государства, как учреждения, обладающего силой материальной.

Разрешая вопрос о распределении полномочий Церкви и государства с точки зрения права Божественного, мы стремились установить собственную сферу Церкви, где она самостоятельна, где христианское государство, призванное к сотрудничеству с Церковью, не может выступать без ее согласия. Мы следовали методу определения именно прав Церкви, ибо ее основные права основаны на непосредственном Божественном полномочии и потому обязательны для государства христианского, обязанного признавать всю систему Церкви без ограничения.

Эта сфера, принадлежащая Церкви по ее природе, по существу отлична от сферы государства и составляет ее достояние, независимое от государства: это – сфера учения, священнодействия и пастырства и связанные с ними функции законодательства, управления и суда во внутреннем форуме Церкви. Против этого положения нисколько не говорит посл. к Рим. XIII, 1, ибо текст этот не говорит о подчинении церковного порядка порядку государственному, а о подчинении лиц светским властям, призывая подчиняться властям в сфере их юрисдикции, и, если в сфере господства светской власти всякий должен повиноваться ее приказу, то это не исключает существования другой сферы, духовной, где преимущество принадлежит не светской власти, а духовной, которой подчинены в духовном порядке сами светские начальники. Примеры того мы видим в Византийской империи, когда Патриархи налагали церковные отлучения на императоров, не затрагивая тем их светских прав и подчиняясь им в порядке светском. Наличность двух равноправных порядков не уничтожает вопроса о том, который из них выше и который должен служить при соприкосновении руководством для другого. Вопрос этот касается в сущности не той сферы, которая по природе своей принадлежит Церкви и потому подлежит и при союзе Церкви с государством,

решающему голосу Церкви, и не той, которая по природе своей принадлежит государству, и потому подлежит решающему голосу государства, а той, к которой и Церковь, и государство являются одинаково причастными по существу, и потому как бы равноправными (например: брак, образование и т. п.). Именно здесь и сказывается особенно преобладание того или другого порядка; теория симфонии, исходящая из признания различия, самостоятельности и независимости двух порядков, не может не отдавать предпочтения порядку духовному, предпочтения, не идущего однако до юридического подчинения, а предпочтения, выражающего лишь признание духовного руководства Церкви. Мир призывается в возможной для него степени быть причастником высшей жизни, и человек призывается быть проводником истинной жизни для всего мира во всех областях мирской жизни, во исполнение увещания Апостола к христианам: «Едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте во славу Божию» (I Кор. 10, 31), т. е. не забывая главной задачи – спасения. Теория симфонии обращается к государству, как бы с призывом – в порядке человеческом юридически ограничить себя в пользу идей другого правопорядка, с духовной точки зрения качественно высшего.

О недопустимости качественного уравнения государства и Церкви.

Церковь есть царство, непосредственно установленное Богом и охватывающее всех верующих людей, основанное на вечных неизменных законах, имеющее целью вечное счастье людей, а государство есть царство людей, заключенных в более ограниченных пределах, различно устроенных и имеющих первой целью земное благоустройство людей; оно есть учреждение, созданное непосредственно людьми. Полное равенство недопустимо между царством человеческого установления, ограниченным в пространстве и времени, и царством, в идее всеобщим, неограниченным ни во времени, ни в пространстве; недопустимо с церковной точки зрения признавать равенство между целью, ограничивающейся земным

счастьем людей, и целью поднять их до разделения на небесах в царстве Иисуса Христа. Хотя власть государства – от Бога в порядке Божественного Промысла, но власть Церкви установлена Богочеловеком непосредственно и уже потому выше первой; но если бы она и была установлена также непосредственно, – кафоличность, верховенство цели власти духовной повышало бы ее качественно над властью светской. Эта цель дает регулятивный принцип для определения превосходства одной власти над другой. С точки зрения Божественного права светская власть, независимая и суверенная в своей сфере, не может не подчинить своей цели цели Церкви; цель государства – внешнее благоустройство человеческого рода соподчиняется высшей цели – вечного блаженства, к которому ведет Церковь через посредство своих Божественных полномочий. Вот почему Св. Иоанн Златоуст говорил: «Духовная власть Церкви поднимается над светской более, чем небо над землей». Вот почему восклицает один из знаменитых людей: «Какой христианский король на смертном ложе не требует смиренно поддержки и помощи священника, но никто в этот момент не просит помощи царя».

О подчинении царя суду церковному.

Царь не может быть отцом Церкви, но ее сыном. Он призывается любить Церковь, как мать, больше, чем свою природную мать, ибо одна дала ему погибающее тело, а Церковь порождает его к бессмертной жизни и делает наследником Христу. «Остерегайтесь, князья земли, блуждать в чувстве вашего величия. Бог облек вас властью чисто светской, порядка низшего по отношению к той, которой облечена Церковь, и оставляет вас под своим авторитетом, как последнего из ваших подданных. Этот авторитет – один для всех без отношения к социальным условиям». Цари и подданные их подчинены Божественным канонам Церкви, и, когда они их нарушают, Церковь призвана их судить; для них на небе нет особой юстиции. Во Второзаконии 1, 17 написано: «Ты будешь судить великого, как малого». Цари, как индивидуумы, духовно подчинены тем, кто имеет духовную власть вязать и

решить, т. е. своему духовнику. Но и, как держатели светской власти, как христианские государи, они имеют миссию содействовать высшей цели человеческой жизни. Церковь получила от Бога право и власть предписывать людям законы и правила, соблюдение которых она ставит условием достижения высшей духовной цели; гражданская власть не может, не игнорируя высших целей человеческой жизни, освобождать себя от признания их за Церковью. Государь христианский, принимая христианство, как Божий закон, принимает и связанность совести этим законом. Он признает церковную власть, как непосредственно установленную Богом, и ее закон признает высшим руководством для своих подданных. Христианский разум говорит государю, что социальное счастье должно подчиниться высшему благу – вечному счастью; он не может быть верен этому принципу, как человек, и не верен, как государь; как человек обнаруживать добродетели и, как государь, игнорировать Божеские законы. Недостаточно личной справедливости для государя, он призывается и управлять по справедливости, и сообразоваться с предписаниями Церкви во всем, что имеет отношение к ее цели, и к Божественному ее установлению, ради земного и духовного блага его подданных.

Папа Геласий писал императору Анастасию: «Ouapropter sub cospectu Dei pure ae sincere pietatem tuam deprecor exhortor, ut petitionem meam, non indignanter accipias. Rogo, inquam, ut me in hac vita potius audias depreeantem, quam (quod absit) in divino judicio sentias accusantem... Optasti seniper fieri particeps promissionis aeternae. Quopropter noli, preeor, irasci nihi, si te tantum diligo ut regnum quod temporaliter assecutus es, velim te habere perpetuum et qui imperaa saeculo possis regnare cum Christo... Non sint gravia, quaeso te, quae pro tuae salutis aeternitate dicuntur»[53].

---

[53] «Вследствие этого пред очами Божиими искренно умоляю и увещеваю твое благочестие не принимать с негодованием мою мольбу. Прошу тебя предпочитать видеть меня обращающимся к тебе в этой жизни с мольбой, чем обвиняющим на Божественном суде. Ты всегда хотел быть участником Божественного обетования. Потому, умоляю, не гневайся на

Он не может повелевать противное божескому закону, ибо это означало бы, говорит Златоуст (на Мф. 22, 21), отдавать демону принадлежащее Богу; и, так как его подданные должны предпочитать Божественные предписания воле светской власти, то на его обязанности лежит отменить государственный закон, когда он противоречит учению Церкви. Государь не может, ссылаясь на свое качество государя, освобождать себя от ответственности в отношении к суду Церкви, которая сохраняет всегда права увещать и порицать светских властителей за попрание нравственного и церковного закона. Без этого права Церковь не могла бы выполнять своей просветительной миссии; ее влияние было бы аннулировано, и принцип безграничной власти государя был бы разрушителен для той цели, которую установил Бог для Своей Церкви – вести людей к спасению.

О невозможности католического клерикализма при православном понимании симфонии.

Теория симфонии принята, как руководящая система, одинаково не только в православном миросозерцании, но и в католическом, однако там она приобретает совершенно другой смысл и в теории, вследствие другого учения о власти духовной, и на практике вследствие возведения одной Поместной Римской Церкви на степень Вселенской, а ее видимого предстоятеля на степень единственного депозитария и источника благодати Святого Духа. Опасность католического клерикализма устраняется для православного уже тем, что государь православного государства имеет перед собой Церковь не в виде неограниченного и единоличного властелина Церкви – Папы, а лишь высшего предстоятеля своей Поместной Церкви, ограниченного не только Собором Иерархов своей Поместной Церкви и другими Поместными Церквами, но и основными канонами Церкви, не подлежащими

меня, если я по любви к тебе хочу, чтобы ты имел вечным то царство, которое получил на земле и, преодолевая век сей, мог царствовать со Христом... Не тяжело, ведь то, что говорится ради вечного твоего спасения».

изменению без Вселенского Собора. Самое понятие развития догматического и канонического, как оно допускается в Западной Церкви, совершенно чуждо Православной Церкви, идея которой – соблюдение установленных догматов и духа древнейших канонов; а через это устраняется и возможность нарастания в недрах Церкви учреждений, представляющих угрозу для светского суверенитета государства.

Об этом противопоставлении Православного и Католического учения в отношении догматов говорит Беляев в книге «О католицизме», стр. 22—65: «Идея догматического развития, присущая издавна католицизму, проявлялась там издавна, но ясно формулирована впервые кардиналом Ньюманом. Согласно этой теории, Церковь имеет власть не только расширять свои вероопределения посредством отрицания, но развивать самую веру посредством придачи новых положительных истин, познание коих вырастает с течением времени из источников, заключающихся в Св. Писании. Так и теория папского верховенства могла быть некогда в виде дремлющего семени или неопределенного сознания местной Римской Церкви, а впоследствии вылиться в догмат. Напротив Православная Церковь исходит из того, что христианство возвестило истину абсолютную, навеки неизменную и не подлежащую ни поправкам, ни усовершенствованиям, что христианское учение во все века тожественно в своем содержании, что Церкви даровано обетование, что Дух Святый вспомянет преподанное Господом, но не дано обетования новых откровений. Принцип Предания, которого держится Православная Церковь, исключает принцип догматического прогресса. Принцип Предания охраняет сокровищницу веры от посягательств на ее истины и считает, что вся совокупность церковных догматов относится ко времени основания Церкви, что задача Церкви передавать то учение, которое завещано Спасителем через Св. Апостолов; прогресс с этой точки зрения не в развитии догматов, а в степенях усвоения человеком богооткровенной истины. Этот прогресс вовсе не предполагает прогресса в объективном содержании догматов. Между тем по теории развития прогресс состоит в мате-

риальном приращении откровенных истин. Принцип же Предания считает, что Церкви не дано творить истину и изобретать догматы, а лишь хранить ее в неприкосновенности, что и делали Вселенские Соборы, имевшие дело с истиной готовой, так что вероопределение их имеет не прогрессивный, а охранительный характер. Разъяснение догмата на Вселенском Соборе не прибавляло ничего к полноте церковного учения, а касалось лишь выражения той или другой истины во времени, так что словесное выражение истины только приобрело большую точность и полноту. Формулы Соборов лишь ставили еретикам преграды в искажении истины. Богооткровенная же истина сама считалась обязательной не только после, но и до вероопределения на Соборе». Все это мы упомянули для того, чтобы указать, что в Православной Церкви невозможно появление учений новых, которые бы поколебали основы государственной власти, и потому невозможно и то положение, которое случилось в католическом политическом мире пред Ватиканским Собором 1870 г., когда произошел переполох среди католических правительств, боявшихся, что новое вероопределение посягнет на самостоятельность их государств. О переговорах и опасениях этого времени поведал в своем сочинении «L'église et l'etat dans le Concile de Vatican» французский канонист Emile Olivier. Очень ясно определяет различие между Православием и Католичеством в отношении развития догматов Овербек (Ib. 128—130): «В Православной Церкви нет вырастания учения в догмат. Если по требованию времени некоторые догматы, хотя и существовавшие прежде, были более выдвинуты на вид, то мы не можем усмотреть в этом черты развития, так как все содержание догматов при этом не изменилось. На западе развивают и расширяют догматы: на востоке только констатируют догматы и постепенно с течением времени и по мере возникновения сект более ясными выражениями устраняют новые сомнения».

Теория симфонии, признавая духовное превосходство Церкви над государством, указывает государству цель, служа которой совершенно добровольно, государство находит свой

смысл и назначение. То воздействие и руководство, которое она отводит Церкви, является руководством чисто нравственного характера. Отстаивая свою самостоятельность, Церковь вовсе не вынуждает У государства подчинения своим указаниям. Так и понималась симфония Церковью на востоке и даже на западе вплоть до разделения Церквей. Мы приводили многочисленные цитаты из сочинений и писем Римских Пап бывших до того времени.

Изменение смысла теории симфонии властей в католическом мире (XI в.).

Но потом наступило время, когда в теорию симфонии стал на западе влагаться другой смысл, и даже создалась теория, которая, подобно цезарепапизму на востоке, приводила в сущности к уничтожению симфонии. Последняя имеет своей предпосылкой признание двух юридически равноправных союзов: Церкви и государства, и когда один из этих союзов поглощает другой, то нет и места для согласования деятельности этих союзов. В цезарепапизме императорская власть становится источником церковного законодательства и управления и высшим судьей в делах веры или по крайней мере канонов.

Католическое понимание теории симфонии.

В западном папоцезаризме исчезает независимость государства. Так на западе появились теории XI, XII, XIII века, которые утверждали plenitudo potestatis Римского Папы, как средоточия всякой власти и всех полномочий. Эта теория создавалась не сразу и не осталась в католичестве единственной доктриной; подле нее создавались теории другие, так что на ряду с теориями Папы Григория VII, Иннокентия III, Бонифация VIII появлялись теории симфонии, в которых папству не отводится всепоглощающей власти, но в других формах признается, на ряду с духовным превосходством, и юридическое преобладание. Это превосходство принимало разные виды, выступая в виде то прямой, то косвенной, то руководящей власти Папы. В отличие от православного понимания

симфонии, католические теории не ограничиваются предъявлением нравственного требования государству, а ставят над государством Церковь с правами материально принудительного воздействия, т. е. уподобляют Церковь государству: это различие огромное, ибо аннулирует всю заслугу государства, выражаемую в его добровольном усвоении высоких задач и целей Церкви; при католической системе сама Церковь воспринимает в себя материальные основы и земные цели государства. Эти католически етеории появились на западе в их практическим применении не раньше XI века.

Католическая теория прямой власти Папы.

Яркую противоположность цезарепапизму дает католическая теория прямой власти Церкви, поглощая не Церковь в государстве, как цезарепапизм, а государство в Церкви. Если там государственная власть присваивает церковные функции, то в папском цезаризме Церковь присваивает себе государственные функции, из права вязать и решить выводит право низлагать королей, право освобождать подданных от присяги королю, право распоряжаться территориями со ссылками на легендарное дарение Св. Константина Великого. Расцветом этой теории было время крестовых походов, когда папство превратило царство Божие в гигантскую феодальную монархию с пределами там, где кончается католичество и наконец заявило претензии на dominum mundi – на главенство над всей землей. Эта теория подрывала учение о непосредственном происхождении светской власти от Бога, поставив на место него учение о происхождении ее mediante ecclesia и нарушила принцип равноправности власти светской и духовной. Светская власть выставлена, Как изображение человеческой гордыни, а короли потомками бандитов, захвативших власть над равными себе по наущению дьявола. Борьба с этим светским господством Церкви начинается с XIV века. В этой папской теории государство совершенно растворяется в Церкви, и в ней речь может идти даже не о светской власти, как о чем-то самостоятельном, а о светской функции, которою обладает Церковь и поручает ее другим. Папа, как наместник Апостола Петра, получивший яко бы от

Иисуса Христа полноту всякой власти, осуществляет и высший светский авторитет, хотя и не непосредственно. Обо всех этих правах высказался ряд католических писателей.

Alvarus Pelagius. Папа Григорий VII. Иннокентий III.

Alvarus Pelagius учил: «Ecclesia Romana cuius est regna transfer re et reges de suasede deponere»[54]. Об объеме власти Папы Григорий VII писал: «Quod si sancta sedes apostolica divinitus sibi collata principali potestate spiritualia decernens disjudicat, cur non et saecularia?»[55]. И в другом месте:[56] «Cui ergo apenendi claudendique coeli data potestas est, de terre judicare non licet?» Или он же:[57] «Si ergo spirituales vin cum oportet judicantur, cur non saeculares amplius de suis pravis actibus constringunt? Sed forte putant quod regia dignitas episcopalem praecellat? Illam quidem suberbia humana repent, hanc divma pietas instituit ilia vanam gloriam incessanter captat, naec ad caelestam vitam semper aspirat». Папа Иннокентий III писал: «Petro non solum universnlem ec lesiam sed totum reliquit saeculum gubernandum»[58].

Honorius Augusti-dondus, Hugo de St. Victor, Thomas Cantuarensis.

Самая власть выводится от Церкви, и Honorius Augustidondus пишет в «Summa gloria»: «Quia sacerdotium jure reg-

---

[54] «Римская Церковь может переносить царства и низлагать государей с их престола».

[55] «И если святой Апостольский престол решает дела по власти, данной ему свыше, то почему же он не может решать мирских дел»?

[56] Неужели не позволено решать в земных делах тому, кто получил власть связывать и разрешать?»

[57] «Если судятся когда надо духовные мужи, то почему не удерживать скорее и светских от их неправильных действий? Может быть, думают, что царское достоинство выше епископского? Но царское изобретено человеческой гордостью, а епископское установлено божественной любовью. Первое гонится беспрестанно за пустой славой, а второе всегда стремится к вечной жизни».

[58] «Петру дана власть не только для управления Вселенской Церковью, но и всем миром».

num sacerdotio subjacebit»[59]; a Hugo de St. Victor пишет в «De sacramentis»: «Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit et judicare habet si bona non fuer[60]; a Thomas Cantuarensis: «Certum est regem potestatem suam accipere ab Ecclesia»[61].

Emilio Crosa.

И Emilio Crosa, из книги которого «La sovrantia popolare» мы заимствуем эти выдержки, пишет, что практическое осуществление власти отделялось от власти, взятой отвлеченно; последняя целиком считалась принадлежностью Церкви, и государство, чтобы найти свое оправдание, должно было ради своего грешного происхождения отказаться от своего самостоятельного назначения и быть в полном подчинении у Церкви. Он пишет:[62]

«La potestas s'incorpora nella complessa autorita deila Chiesa che ha la somma di tutti i poteri, la direzione suprema della societa e si considera come attributo divino che al la Chiesa compete come ente supremo sulla terra, che procede direttamente da Dio e non ha rapporto tie regione alcuna nella natura umana. Mentre il dominium ha origine terrena, il dominium quale esisteva prima della Chiesa teneva il fondamento suo nella natura

---

[59] «Так как священство по праву установило царство, то по праву царство должно подчиняться священству».

[60] «Ибо духовная власть должна устанавливать бытие земной власти и должна судить ее, если она окажется нехорошей».

[61] «Верно, что государь получает свою власть от Церкви».

[62] Власть (potestas) заключается в полном авторитете Церкви, которая имеет совокупность всех полномочий, высшее руководство обществом, и рассматривается как божественный атрибут, который и принадлежит Церкви, как высшему союзу на земле, и исходит непосредственно от Бога, не имея отношения и основания в человеческой природе. В то время, как власть (dominium) имеет земное происхождение, власть, существовавшая до Церкви, имела свою основу в человеческой природе, от которой она заимствовала грешные свойства, слабость и свою низость. Для того, чтобы власть dominium могла оказаться совместимой с христианским обществом, она должна следовать Церкви в ее приказах и законах, должна получить от нее одобрение».

umana da cui ritraeva il carattere peccaminoso e la debolezza e l'inferiorita sua. Perché il dominio potesse apparire compatibile colla societa cristiana doveva seguire la Chiesa nei suoi dettami e nelle sue leggi: doveva esserne approvato». Аристотелевское государство, определенное им, как universitas superiorem non recognoscens[63], исчезло в теории этой не только в том смысле, что ему бы был дан руководящий принцип Церкви, но в том, что государство получало прямые распоряжения от главы Церкви. Однако эта теория в такой крайней ее форме отвергалась большинством католических же писателей, указывавших, что с викарием Бога на земле связывается власть в религиозных делах, а не неограниченное светское господство, что с введением христианства короли не потеряли своей власти, ибо Христос, давая небесное царство, не отнимает земных; папа имеет ключи Царства Небесного, но не земного. Теории прямой власти папы, по которой папа властвовал через подчиненных ему королей, была противопоставлена теория косвенной власти папы в светских делах.

Критика теории прямой власти папы. Кардинал Торрекремата. Кардинал Беллярмин.

Она представлена наиболее полно кардиналом XVII века Беллярмином (Эта теория была известна и раньше; ее держался в XV веке кардинал Торрекремата и в XVI веке Франческо Витторио, а еще раньше Бонавентура и др.) В этой теории сужен объем папской власти, она в принципе не призвана управлять светскими делами, которые подлежат власти светской; папа в них не вмешивается, но Церковь призывается исправлять, руководить и даже наказывать светскую власть, но только тогда, когда светская власть уклоняется, по ее мнению, от целей, намеченных Божественным правом. Но и тогда папа не может низлагать короля, но лишь объявлять о прекращении обязанности ему повиноваться, если есть опасность разрушения веры или религиозной жизни, или дело идет о сохранении Церкви. Также, что касается законов, то папа может отменить закон, когда это необходимо для

---

[63] Союз, не знающий над собой высшего.

спасения душ. Папа может выступить и судьей в светских делах, но если это необходимо для спасения душ. В этой системе косвенная власть Церкви над властью светской вообще и в частности право объявлять о прекращении обязанности подданных повиноваться, не есть власть светская, а духовная: ведь, предметом ее является власть светская только постольку, поскольку та задевает религию. Писатели, державшиеся этой теории, употребляли не точную терминологию, представляя следствие акта, как самый акт; они говорили о праве низложения короля, тогда как самое низложение было косвенным актом – следствием объявления о лишении короля власти. По существу это было признанием за папой права определять момент, когда народ в праве начинать революцию. В этой теории сильно смягчена в теоретическом отношении теория прямой власти папы в светских делах: ибо не только отвергнута эта прямая власть, но и косвенной поставлены известные принципиальные ограничения. По времени она явилась позже. Во время борьбы Филиппа Красивого с папой Бонифацием VIII, французские ученые оспаривали только прямую власть папы, а теория косвенной власти в XV и XVI веках еще не оспаривалась; но в XVII веке Сорбонна высказалась против теории косвенной власти в приговоре против сочинений иезуита Санторелли в 1626 г.; наконец, одно из первых положений знаменитой декларации вольностей Галликанской Церкви, поданной Людовику XIV французским духовенством, вовсе отвергало косвенную власть папы, но это Боссюэтовское учение не нашло опоры и в течение XIX века вовсе замерло. Оно выражено в декларации французского Епископата от 1682 года. «Апостолу Петру и его преемникам и наместникам Христовым, дарована от Бога власть над делами, принадлежащими к духовному и вечному блаженству, а не над мирскими, светскими и временными делами, поелику Господь сказал: Воздайте Кесарево Кесарю и Божие Богу (Мф. 22, 22). Таким образом, короли и князья по Божественному распоряжению не подчинены никакой церковной власти; их нельзя отрешить от должности ни непосредственно, ни посредственно, и подданные никогда не могут быть освобождены духовной властью от законной присяги в верности своим законным государям. Такое учение

необходимо для общественного спокойствия, полезно для Церкви и государства и согласно с учением Слова Божия и мнениями Святых Отцов Церкви». Так гласит пункт I декларации французских Епископов 1682 г., а второй ранее утвержден теорией Констанцского Собора в такой редакции: «La plénitude de puissance que le Saint Siége Apostolique et les suecesseurs de Saint Pierre, vicaires de Jésus Crist, ont sur les choses spirituelles, est telle que néanmoins les décrets du Saint concile oecumenique de Constance, contenus dans les sessions 4 et 5, approuvés par le Saint Siége apostolique, confrrmés par la pratique de toute l'Eglise et des pontifs romains et obserxés dans tous les temps par l'Eglise Gallicane demeurent dans leur force et vertu. L'eglise de France n'approuve pas l'opinion de ceux qui donnent atteinte a ses decrets ou qui les affaiblissent, en disant que leur autorité n'est pas bien établie, qu'ils ne sont pas approuves, ou qu'ils ne regardent que le temps du schisme»[64]. А декреты Констанцского Собора ставили Собор выше Папы. 4-й пункт декларации прямо это заявляет: «Quoique le pape ait la principale part dans les questions de foi et que ses decrets regardent toutes les Eglises et chaque Eglise en particulier, So iugenient n'est pas irréformable a moins que le consentement de l'Eglise n'intervienne».[65] 3-ий пункт охраняет национальные церковные обычаи и устройство Галликанской Церкви, напоминая об обязательности канонов для самого Папы. «Qu'ainsi l'usage de la puissanse apostolique doit être suivant les canons faits par l'esprit de Dieu, et consacrés par le respect

---

[64] «Полнота власти, которую имеют в духовных делах Святой Апостольский Престол и преемники Св. Петра такова, что несмотря на это декреты Святого Вселенского Констанцского Собора, установленные в 4-й и 5-й его сессиях, одобренные Св. Апостольским Престолом и утвержденные практикой всей Церкви и римским первосвященником и соблюдавшиеся всегда Галликанской Церковью, остаются в своей силе и значении. Французская Церковь не одобряет мнения тех, кто нарушает его декреты или ослабляет их утверждением, будто авторитет не установлен надлежаще, что они будто не утверждены или что относятся только ко времени схизмы».

[65] Хотя Папа имеет главное участие в делах веры и хотя его декреты касаются всех Церквей и каждый Поместной Церкви в частности, Его решение безапелляционно только, если получило согласие всей Церкви».

général; les régles, les moeurs et les constitulioms reçus dans le royaume et dans l'Eglise gallieane doivent avoir leur force et vertu, et les usages de nos pères demurer inébranlables, il est même de la grandeur du Saint Siège apostolique que les lois et coutumes, établies du consentement de cesiège respectable et des Eglises subsisted invariiablement»[66]. Но галликанское воззрение не утвердилось в католической Церкви. И со времени июльской революции 1830 г. оно не находит сторонников и среди французского Епископата, а Ватиканский догмат утвердил окончательно авторитет Папы не от Церкви, а Sese (Phil. III. 209).

Тем не менее теория косвенной власти папы в светских делах канонизирована в Силлабусе папы Пия IX в § 24, который перечисляет среди осужденных положений следующее: «L'Eglise n'a pas le droit d'employer force; elle n'a aucun pouvoir temporel direct ou indirect». (Ecclesia vis inferendae potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam)[67]. Этот параграф находится в Отделе Силлабуса «Errores de Ecclesia ejusque juribus», где в другом § (23) осуждается мнение, будто права государей были узурпированы папой; именно § этот говорит, что осуждается мнение: «Romani Pontifices et concilia oecumenica a limitibus suae potestatis recesserunt, jura principum usurparunt atque etiam in rebus fidei et morum difiniemdis errarunt»[68]. § 27 осуждает другое мнение: «Sacri Ecclesiae ministri Romanusque Pontifex ab omni re rum temporalium cura ac domino sunt omnino

---

[66] «Употребление апостольской власти должно следовать канонам, созданным Духом Божиим и освященным общим уважением; правила, нравы и установления, принятые в Королевстве и в Галликанской Церкви, должны иметь свою силу и значение, и обычаи наших отцов должны сохраняться непоколебимо; величие Св. Престола требует, чтобы законы и обычаи, установленные с согласия этого почитаемого Престола и Церквей, неизменно существовали».

[67] «Церковь не имеет права употреблять силы. Она не имеет никакой светской власти, ни прямой ни косвенной».

[68] «Римские Первосвященники и Вселенские Соборы преступили границы своей власти, узурпировали права государей и ошибались даже в определении веры и нравов».

excludendi»[69]. Что же касается государственной светской власти, принадлежащей непосредственно папе в его государстве, то папа Пий IX за покушение на нее анафематствовал Энцикликой 19 янв. 1860 г., считая, что это покушение равносильно покушению на духовное верховенство. Он говорит о светской власти (Debidur, Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat p. 577 Rem.):[70] «Le pouvoir temporel a été accordé au pontife Romain, par un conseil particulier de la divine Providence; ce pouvoir est necessaire afin que ce même pontife, indépendant de tout prince et de toute puissance civile, puisse exercer ie pouvoir souverain qu'il a d'enseigner et de gouverner le troupeau du Seigneur, exercer l'autorité qu'il a recu par l'institution divine du Christ lui même avec une entiere liberté dans toute l'Eglise et procurer le plus grand bienet l'utilité de cette même Eglise et des fidèles qui la composent», и в Консистории 29-III 1862 г. он заявил о необходимости светской власти, которая pour n'etre pas absolument un dogme n'en était pas moins certaine et que la papauté n'y renoscerait jamais»[71].

А в § 75 и 76 Силлабуса осуждается оспаривание совместимости светской власти папы в папской области с его духовной властью и мнение о том, что отмена светского суверенитета Святого Престола послужила свободе и счастью Церкви. Примечание же к 76 п. определенно говорит: «Praeter hos errores explicite notatos alii complures implicite reprobantur, proposita et asserta doctrina, quam catho lici omnes

---

[69] «Слуги Церкви и Римский Первосвященник должны быть исключены от всякой заботы и господства в светских делах».

[70] «Светская власть дана Римскому Первосвященнику особым изволением Божественного Провидения; эта власть необходима для того, чтобы этот самый Первосвященник, независимый от какого-либо государя и какой-либо светской власти, мог осуществлять данную ему суверенную власть учить и управлять Христовым стадом, осуществлять суверенитет, полученный в силу Божественного установления Самого Христа, с полной свободой во всей Церкви и доставлять наибольшее благо и полезность для этой самой Церкви и верующих, ее составляющих».

[71] «Хотя и не есть в абсолютном смысле догма, тем не менее является достоверностью, и папство от нее никогда не откажется».

firmissime retinere debent, de civili Romani Pontificis principatu»[72].

Критика теории косвенной власти папы. Теория власти руководящей. Жерсон, Фенелон.

На католическом фоне появились еще другие теории, стремившиеся еще смягчить теорию косвенной власти, ибо и против этой теории были возражения, указывавшие, что она только маска для первой, ибо в любом почти светском вопросе можно открыть связь с духовной целью, что она также нарушат спокойствие королей и народов; указывалось, что светская власть изначала была законной, как учреждение Божественное, и признана Христом в Его Словах: «Воздайте Кесарево Кесарю». Появились в XVII веке теории Жерсона и Фенелона, которые Гергенроттер в своей книге «La Chiesa Cattolica e le stato Cristiano» (III том) называет системой власти руководящей – il sistemo del potere direttivo. Отличие этой доктрины от доктрины косвенной власти менее уловимо, чем различие между доктриной косвенной и прямой властью. По этой теории Церковь не имеет права принуждения по отношению к светской власти, а только право руководства, т. е. право и обязанность просвещать посредством доктринальных решений, увещаний, советов государям и народам, делать обращения к их совести, напоминать об их обязанностях к Богу, учить их о религиозных законах и их границах, в случае коллизии обязанностей, высказывать свое суждение. Она должна высказывать суждение о государственных законах, предлагать в них исправление, если в них есть опасность для спасения душ, и защищать Божественный закон, в случае неповиновения, от последствий этого непослушания. Жерсон при этом говорит, что церковная власть должна держаться в своих границах, чтобы независимость светской власти не страдала, и выступать только тогда, когда

---

[72] «Кроме этих ошибок, явно перечисленных, отвергаются implicite и многие другие. Все католики должны самым твердым образом держаться предложенного и утвержденного учения о светской власти Римского Первосвященника».

последняя злоупотребляет властью для нападения на веру и Церковь. Верховенство церковной власти Жерсон признает только при злоупотреблениях светской власти. Фенелон еще более подчеркивает, что руководительство состоит в доктрине и обучении. Но остается вопрос, как далеко должно идти руководство и каковы его границы? Пастырский долг Церкви всегда одинаков, но осуществление руководящей власти по этой теории подчиняется господствующим юридическим и социальным условиям и становится в зависимость от существующего публичного права; в этом и состоит отличие от теории косвенной власти, и оно особенно выступает в вопросе о праве низложения королей. Защитники теории руководящей власти допускают его только тогда, когда это признает публичное право страны (Как это было в средние века во многих государствах). В этом случае, следовательно, обе теории признают, что папа может объявить о прекращении власти управлять, при чем папа делает это в силу права церковного, как высший руководитель совести; однако, если публичное право страны этого права папе не дает, то теория власти косвенной допускает право объявления о прекращении власти управления его в силу права естественного, тогда как по теории власти руководящей папа права этого не имеет. Разумеется, теория власти руководящей признает за Папой право объявлять гражданский закон опасным для спасения душ и объявлять его лишенным силы обязывать совесть подобно тому, как Апостолы запрещали верным участвовать в культе идолов и повиноваться предписаниям, которые не могли бы соблюдаться без измены Богу.

Кардинал Антонелли.

Кардинал Antonelli 19 марта 1870 года писал нунцию Chigi: «Церковь получила от Бога высшую миссию руководить людьми отдельными и соединенными в общества, ради цели сверхъестественной; она имеет для этого власть и обязанность судить о нравственности и справедливости всех действий, внутренних и внешних, в их отношениях с естественными и Божескими законами. Теперь, т. к. всякое

действие, будет ли оно приказано высшей властью или исходить от свободы индивида, не может быть лишено характера нравственности и справедливости, то из этого следует, что суд Церкви, хотя бы и прямо относился к нравственности действия, косвенно расширяется на все дела, с которыми связывается эта нравственность. Но это не значит вмешиваться прямо в политические дела, которые по Божественной заповеди и по учению Церкви подлежат ведению гражданской власти без какой-либо зависимости от какого-либо иного авторитета».

Приведя различные доктрины, вышедшие из недр Католической Церкви, мы видим, что там нет однообразного разрешения вопроса о степени воздействия Церкви на светскую власть, что на ряду с учением Alvaro Pelagio о праве Папы в светских делах, Григория VII, Иннокентия III и Беллярмина есть учение Фенелона о только руководящей власти Церкви и наконец учение Боссюэта, отрицающее всякую косвенную власть Церкви в светских делах, учение приближающееся в этом отношении к православному. А Данте в «De Monarchia» подчинял Папу императору в светских делах, а косвенную его власть в светской сфере считал за причину современных ему пертурбаций в политическом мире; он относился к ней отрицательно, хотя и видел в ней не гордость человеческую, а чрезмерное усердие Папы (Zelo clavium), против авторитета Папы в церковных делах Данте не восставал. О том, что и сейчас при косвенной власти Папы не невозможно представить себе вмешательство Папы в светские дела, говорит Janet (Philosophie de la révolution francaise p. 163): «Le pape donne des ordes à tous les fidèles et quoique ces ordres ne socient d'ordinaire que relatifs aux choses spirituelles, qui ne regardent pas l'Etat, il peut en donner aussi de temporels, comme au moyen âge, la publication des croisades, le déposition des rois etc. Aujourd, hui sans doute de tels actes ne sont plus a craindre, mais il peut toujours s'en produire d'analogues; par exemple, qui doute que le pape ne puisse, le cas échéant, faire injonction à tous les fidèles le prendre les armes, ou même de prende les armes à leur gouvernement pour lui faire restituer son pouviour

temporel? En supposant qu'il y réussit voilà donc le pays entrainé dans une guerre sur l'odre d'un souverain étranger. Un tel pouvoir est il conciliable avec l'indépendance du pays?[73] Если мы хотим считаться с современным официальным учением католичества, то должны считаться с постановлением § 24 Силлабуса, провозгласившим косвенную власть учением Церкви.

Овербек о происхождении теории государственного главенства.

Историческое значение искажения теории симфонии властей на западе огромно; оно привело к обратному неоязыческому восстановлению государственного всемогущества. «Великая пропасть, пишет Овербек, между папством и государством, и непримиримая вражда между государством и Церковью могут ли быть в плане Божественного домостроительства? Если бы Римская Церковь оставалась в пределах Апостольского предания, если бы она сохранила собственное свое каноническое правило о невмешательстве клира в светские дела, то и не было бы папского главенства с его хвостом пагубных учений и узурпаций, восток не отделялся бы от запада, не было бы реформации с ее неверием, и Церковь и государство не были бы безнадежно отделены друг от друга. Кто сделал государство антихристианским? Папа. Он присвоил себе одно за другим права государства. Это охлаждало доверие государства к Церкви. Государство должно было бдительно смотреть за поведением главы Церк-

[73] «Папа дает приказы всем верующим, и, хотя эти приказы обыкновенно относятся только к духовным делам, которые не касаются государства, он может дать приказы и в светских делах, подобно тому, как в средние века объявлял крестовые походы, низложение королей и т. п. Теперь, без сомнения, таких актов нечего опасаться, но Папа может всегда совершить акты аналогичные; например, кто сомневается, что Папа может, в случае надобности, приказать всем верующим или даже их правительству взяться за оружие, чтобы восстановить ему светскую власть? Предположим, что ему это удастся, и вот страна вовлечена в войну по приказу иностранного государя. Можно ли примирить такую власть с независимостью страны?»

ви. Это недоверие подорвало церковную деятельность. То, что вызвало реформацию наружу, уже давно было в полном цвету. Государство стало вторгаться в область церковную. Папа показал ему пример. Государственное главенство есть естественное последствие главенства папского, есть обратный удар и возмездие за то, что государство было порабощено Церковью».

Святоотеческое понимание теории симфонии.

Доктрина косвенной власти Папы лишает теорию симфонии властей того первоначального характера, который она имела в устах Пап первых времен христианства до разделения Церквей, в устах святого Феодора Студита, Иоанна Дамаскина, и который она сохраняет и теперь в православном ее толковании. Та верность Святому Преданию, которая является в православии руководящей нитью при толковании всех канонических норм, исключает возможность изменения в традиционном понимании симфонии, установленной с древнейших времен. Православная теория симфонии признает верховенство церковного союза перед союзом государственным, но верховенство не политическое, а духовное, которое призывает государство к совершенно добровольному сознательному соподчинению своих целей целям церковным, но не создает никакого юридического подчинения государства Церкви в силу будто бы ее юридического права, от которого католическая доктрина не освобождается и в теории косвенной власти Папы. Это то обстоятельство и уподобляет Католическую Церковь учреждению государственному и вносит в Церковь элемент политический, который, при благоприятных для нее исторических обстоятельствах, легко заслонит тот чисто нравственный элемент, чуждый всяких земных расчетов, представителем которого призывается быть Церковь согласно вечного Завета Христа Спасителя в Мф. 22, 21: «Воздайте Кесарю Кесаревой Божие Богу». В идее симфонии в ее православном понимании Церковь ни в чем не отказывается от самой себя, но сообщает свой дух и направление государству и только этим объединяет его с

собой; в ультрамонтанской же идее Церковь перерождается в государство, отрываясь от своих основ и воспринимая другие, ей чуждые. Это искажение миссии Церкви повлияло и на учение теории правового государства, слагавшейся под влиянием естественного права после Силлабуса 1864 года, и на новейшие теории государства, в которых совершенно устраняется принципиальная идейная связанность государства с Церковью в отношении общности конечной их цели.

Церковь и современное нехристианское государство.

Указанные в Мф. 22; 21 различия природы Церкви и государства вовсе не говорят, чтобы государство признавалось Спасителем, как нечто чуждое Богу и с своей стороны не обязанное свойственным ему образом способствовать осуществлению на земле христианских задач[74]. Невозможно представить, чтобы Церковь, направляя человечество к единению со Христом, признавала нормальным, чтобы государство вело его к Антихристу. Бог, как верховное начало, не может быть устранен и от государства. Ведь государство, по словам Апостола Павла, призвано служить людям на добро посредством принудительного обуздания зла, через что и представители государства называются Божиими служителями (Рим. 13, 2-6). Разница между языческим и христианским государством в том и состоит, что языческое государство находило цель в самом себе, как universitas superiorem non recognoscens,[75] по выражению Аристотеля.

Государство православно-христианское.

Православно-христианское же государство признает над собой высокую цель, поставленную Церковью, и в добро-

---

[74] Нельзя не обратить внимание, что в издании Библейского Общества в тексте: «Воздайте Кесарево Кесареви и Божие Богови» употребляется неправильное соединение посредством союза «а», тогда как в греческом тексте стоит каи, что придает совершенно другой смысл выражению, противополагая оба союза, вместо того, чтобы их объединить в общей конечной цели.

[75] «Общество, не знающее над собой высшего».

вольном, непринудительном служении этой цели находит свой высший смысл и назначение. Христианство не покушается на жизнь государства, признает его положительную задачу в борьбе со злом и призывает его проводить нравственные начала и во внутренней, и во внешней политической жизни. Христианство пришло в мир, чтобы спасти мир и в том числе высшее его проявление – государство, через открытие ему его смысла и назначения. Его закон призывается не к узаконению естественных отношений, а к самоисправлению по идеям высшей правды; верховная власть от обоготворения человеческого произвола призывается к обращению себя на особое служение воле Божией; представитель его власти не обладатель всех прав человеческого общества, а носитель всех обязанностей человеческого общества по отношению к Церкви, т. е. к делу Божиему на земле. Государство само по себе не дает смысла жизни, а получает его извне от Церкви; его политическая жизнь сама требует извне высших принципов и целей, как его движущего начала. Христианское воззрение на мир и человека дает государству опору видеть в себе орудие для достижения высших задач жизни. Церковь выступает по отношению к государству, как звезда востока.

Возрождение в новое время языческой идеи государства.

В новейшей истории государство не избирает Церковь, как основу своего миросозерцания и как своего путеводителя, и этим путеводителем становятся для него идеи антихристианские. Но это отвержение христианства и его изгнание из положения высшего маяка на положение частного общества, зависимого от государства, приводит к затемнению значения Церкви и высшего смысла человеческой жизни и к восстановлению языческого понимания государства, как верховного принципа жизни. Таковое устранение Церкви, как высшего принципа жизни, и совершено было между прочим и в идейной революции Петра I через устранение идеи симфонии и замену ее идеей государственной пользы. Через

устранение христианства, как высшего руководителя жизни, подрывается и личность человека, и она низводится до положения средства, орудия и даже жертвы на службе уже не откровенной религии, данной Богом, а разным измышленным теориям, приносящим человека в жертву бесцельному прогрессу и неопределенному лучшему будущему будущих поколений. Ни люди, ни коллективное собрание людей, как государство, не могут уйти от сказанного в главе VIII, 12 Ев. от Иоанна: «Опять говорил Иисус к народу и сказал им: Я свет миру; кто последует за Мной, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни», а также: «Кто не со Мной, тот против Меня (Мф. XII, 30), и «Кто не собирает, тот расточает». Следовательно, и государство не может быть равнодушно к Церкви Христа, игнорировать ее цели, как делают новейшие учения о государстве, порвавшие связь с христианством, и в меру своей возможности обязано способствовать целям Церкви. Современные теории правового государства учитывают Церковь, как элемент лишний для государства, и, проповедуя отделение Церкви от государства, отделяют государство от высшего назначения, даваемого ему Церковью, и низводят Церковь до положения общества, по меньшей мире, безразличного для государства, не имеющего основания для получения каких-либо услуг со стороны государства и помощи. Лицемерно ссылаясь на духовные цели Церкви, на ее духовные средства, на то, что она не от мира сего, что ее Глава не имел места, где преклонить главу, она создает для Церкви, живущей в мире сем, условия, затрудняющие для нее возможность существовать и действовать в окружающем мире и влиять на его воцерковление. Так под влиянием отчасти стремления Католической Церкви ввести Церковь, как таковую, непосредственно в жизнь политическую через учение об ее косвенной власти в светских делах, явилось учение, отвергающее связь государства с Церковью и через это с конечными целями его собственного существования.

Православное понимание симфонии.

В этом отношении православное понимание симфонии чуждо совершенно введению государственно-принудительного принципа, хотя бы и в смягченном виде косвенной власти, в понимание отношений Церкви к государству.

Светский государь, как христианин, добровольно подчиняется Божественной власти Христа и через это несет обязанности к Церкви, должен быть покорным и преданным Его Церкви, употреблять свое высокое звание не только для государственных дел, но и на служение интересам Церкви. Государство, не отрекшееся от основ нравственного миропорядка, не может оставлять без внимания церковного учения в своих постановлениях и распоряжениях, какой бы стороны общественной жизни они касались, как и частный человек не может ослушаться голоса своей совести в своих поступках. Христианский государь обязан уважать представителей Церкви, как преемников Апостолов, и обязан подчиняться им в делах веры и дисциплины, но эти обязательства имеют свободный, лишь нравственно принудительный характер и не могут быть вложены в точные юридические рамки.

Только в этом смысле и можно говорить о подчинении государя представителям Церкви. В сравнении с языческим государем у государя христианского положение отличное в том смысле, что у него есть особые обязанности в отношении к Церкви Христовой и ее служителям. Само государство подчиняет свою деятельность высшим религиозным интересам и высшему авторитету Церкви, а не Церковь вмешивается в государственные дела в силу своего права. Тут подчинение – чисто нравственного порядка. Та изюминка, из которой выросло искажение понимания объема духовной власти, кроется в конце концов в неправильном понимании полномочий, данных Апостолам Иисусом Христом, а также в учении о зависимости светской власти от Церкви по своему происхождению.

Корень католических воззрений на отношение Церкви и государства и отличие его от православного.

Мы и остановимся на этих вопросах. С католической точки зрения слова Иисуса Христа: «Дадеся Мне всякая власть

на небеси и на земли» (Мф. 28, 18), показывают, что светская власть отнята у Кесаря после прославления Сына Человеческого, и потому самостоятельное право на светскую власть мирских правителей, о котором говорили слова: «Воздайте Кесарево Кесарю и Божие Богу», с введением христианства кончилось. Вл. Соловьев, в 1888 г. в статьях напечатанных в католическом журнале «I'Univers» и цитированных в «Вере и Разуме» за 1888 г. у Геттэ, пошедший за католическим учением, утверждал, что с тех пор Кесарь, чтобы узаконить свою власть, должен сделаться полномочным представителем Того, Кому дана всякая власть на земле. Так как де Римские Папы получили полноту власти и ключи царства от Христа через Апостола Петра, то этому общему вождю должен повиноваться всякий христианский государь и от него получать свою власть. Именно так и утверждал Папа Климент V в Булле Pastoralis, что Иисус Христос передал в лице Петра всю полноту власти Папе, и он Климент и вступает в управление Империи после смерти императора Генриха VII в силу верховенства, присущего власти Святого Престола (Phil. op. cit. III, 159). Также и Папа Иоанн XXII учил, что «au pape seul dans la personne de Pierre Dieu avait transmis rimperium du royaume terrestre comme du royaume céleste, et ail pape seul étaient dévolus la juridiction, la direction et la gouvernement de l'empire»[76] (Ib. III, 160). Подобные мысли и в современных католических курсах церковного права. Phillips (Ze droit eccllésisttique 1, 59) об этих полномочиях и пишет в том смысле, что Иисус Христос передавал власть Свою о которой Он говорил: «Всякая власть дана Мне на небе и на земле», Апостолам и прежде всего Ап. Петру как основание. «Le Divin Sauveur avait dit: Tout pouvoir m'a été donne dans le ciel et sur la terre». Ge pouvoir qui ne peut être que l'attribut de la Divinité, Jesus Christ le conférе à ses apôtres, et par là il les investit vis à vis du genre humain d'une souveraineté qui ne pouvait émaner

---

[76] «Одному Папе в лице Петра Бог передал власть над земным и небесным царством, и одному Папе вручены юрисдикция, руководство и управление царством».

que du trés Haut, du roi des rois... Cependant parrni les apôtres le Christ en choisit un, Simon, fils de Jonas, qu'il revêt spécialment du pouvoir souverain et dont il fait la pierre fondamentale de l'Eglise, le centre de l'unité[77] на стр. 64 он говорит об учреждении Спасителем в Церкви видимого авторитета, заменяющего Его авторитет: «Il veut et institue dans son Eglise une autorité visible qui représente la sienne»[78]; на стр. 68: «En disant à Pierre «Tu es Petrus. le Sauveur l'établit à sa place comme le fondement de l'apostolat tout entier. Voilà le fondement sur lequel repose l'Eglise; c'est sur lui que s'éléve le magnifique édifice dans lequel le Christ a déposé ses trésors la pleine autorité et ses pouvoirs souverains». Ап. Петр возвышается над всеми другими Апостолами, как наместник Христа.

На 50 стр.[79] («L'episcopat dérive done de l'apostolat ainsi immédiaterent par le Christ mais comme l'apostolat, disons mieux, comme l'Eglise entière, il est fondé sur Pierre le représentant, le vicaire de Jesus Christ, institué par Lui. «I1 i'aut done toujours envisager écrit Phillips» p. 84) dans Pierre la double qualité d'apôtre et de prince des apôtres». Только Папа унаследовал это двойное положение. На стр. 79 Филлипс вновь подчеркивает эту суверенную власть, данную Иисусом

---

[77] «Божественный Спаситель сказал: «Всякая власть дана Мне на небе и на земле». Эту власть, которая может быть только атрибутом Божества, Иисус Христос передает Своим Апостолам и тем самым Он облекает их по отношению к роду человеческому суверенитетом, который мог исходить только от Всевышнего, от Царя царей. Однако из Апостолов Христос выбрал только одного Симона сына Ионина, которого он облекает специально суверенной властью, из которого Он делает основной Камень Церкви, центр единения»...

[78] «Говоря Петру: «Ты еси Петр.» Спаситель поставил его на место Себя, как основу всего апостолата. Вот основа, на которой покоится Церковь; на нем возвышается великолепное здание, в котором сложил Спаситель Свои сокровища, полный авторитет и Свои суверенные полномочия».

[79] «Епископат истекает от апостолата таким образом непосредственно от Христа, но, как апостолат, скажем лучше, как сама Церковь, он основан на Петре, представителе викарии Иисуса Христа, установленном Им. Надо поэтому, пишет Phillips, всегда видеть в Петре двойное свойство Апостола и князя Апостолов».

Христом, именно Петру. «Incontestablement Jésus Christ a donné à tous les apôtres, c'est a dire au corps apostolique, Pierre y compris, la plénitude de la puissance «Sicut misit me vivens Pater, et Ego mitto vos.» Omnis potestas mihi data est in cello et in terra», mais c'est a Pierre, entre tous qu'il confére cette souveraine puissance...»[80] Апостольский авторитет принадлежит только Папе: «Le successeur de Pierre conserva seul sur la terre, outre la primauté, qui dès le commencement lui était exclusivement conférée, la plénitude de l'autorité apostolique (p. 123). L'infaillible autorité de chacun des apotres dans l'enseignement n'a pas passé à chacun de leurs snecesseurs; le successur de celui-là seul pour la foi duquel le Christ a prié, afin qu'il confirmât ses frères le successeur seul de Pierre a récueilli ce magnifique héritage»[81]. Также дело обстоит и с правительственной властью (стр. 115): «Les evêques partagent avec Pierre le gouvernement général de l'Eglise, mais individuellement ils n'ont d'autorité immediate que sur une partie déterminée du Jésus Christ. Oui, l'episcopat ainsi que le corps des apôtres forme un collège investi du pouvoir souverain et cela en vertu même du pouvoir ingérent au caractère épiscopate mais aucun evêque, a l'exception seule du successeur de Pierre, n'est en droit de l'exister isolement; il n'en jouit que comme membre du corps épiscopal, agissant de concert avec son chef»[82]. Власть Папы в

---

[80] «Бесспорно Христос дал всем Апостолам, то есть апостолату, включая Петра, полноту власти. «Как Меня послал Отец, так посылаю вас.» «Всякая власть дана Мне на небе и на земле.» но из всех Петру Он дает эту суверенную власть».

[81] «Преемник Петра сохранил один на земле, кроме первенства, которое изначала ему исключительно дано, полноту Апостольской власти. Безошибочный авторитет каждого из Апостолов в учении не перешел ни на одного из их преемников. Преемник только одного того, за веру которого молился Христос, чтобы он утвердил братьев своих, только преемник Петра получил это дивное наследие».

[82] «Епископы разделяют с Петром общее управление Церковью, но индивидуально они имеют непосредственный авторитет только над определенной частью Церкви. Да, епископат так, как и апостолат, образует коллегию, облеченную суверенной властью, и это в силу власти, присущей Епископскому сану, но ни один Епископ, за единственным исключением

католическом учении совершенно исключительна, ибо только она унаследовала данную Христом Апостолам власть. «Pierre et comme lui son successeur est le monarque qui gouverne l'Eglise en qualité de vicaire de Jesus Christ»[83].

Кесарь не может иметь никакой власти помимо того, кто получил эту первоначальную власть. Чтобы стать христианским государем, он должен подчиниться Христианской Церкви, которая должна иметь центр организации вне государства и стоять выше его. В основе этого учения лежит неправильное понимание слов «дадеся Мне вся власть на небе и на земле», и объема переданной Христом Апостолам власти. Власть на небе и на земле Иисус Христос имел по Божеству Своему от начала мира, но по воскресении Он получил такую же власть и по человечеству, как Искупитель мира. По Божеству Иисус Христос, как Сын Божий, и не получал этой власти, ибо всегда имел участие во вседержительстве Божием, но теперь Иисус Христос сделался царем и по человечеству, как Искупитель; уничтожив власть дьявола над миром, победил смерть Своей величайшей жертвой и заслужил этим для нас царство небесное (Макар. Догм. Богосл., т. II, 165—166). Комментарием слов «Дадеся Мне всякая власть» служат послания к Филиппийцам 2, 9—10 и Ефесянам 1, 20—22, где говорится о полученном Христом, в состоянии прославления за совершенное послушание права на господство над всеми силами неба, земли и ада; это было новое приобретение по человечеству, но по Божеству эта власть принадлежала ему изначала.

О двоякой власти Христа Спасителя: по Божеству и как Искупителя.

Надо различать два Царства Христова и вследствие этого две Его власти. «Сын Божий, воспринявший в единстве Своей Божеской ипостаси человеческое естество, называется царем,

---

преемника Петра, не вправе осуществлять ее изолированно; он ею пользуется только, как член епископата, действующий согласно с его главой».

[83] «Петр и, подобно ему, его преемник есть монарх, который управляет Церковью в качестве наместника Иисуса Христа».

но, говорит Св. Григорий Богослов, в одном смысле Он царь, как Вседержитель и царь хотящих и нехотящих, а в другом, как приводящий нас к покорности и подчинивший Своему царствию тех, которые добровольно признали Его царем (Догм. Богосл., т. 2, стр. 178—179). В первом случае царство Христово бесконечно и в Промысле участвуют (Лук. 1, 33) все три Лица Пресвятой Троицы. Во втором оно закончится приведением всех истинно верующих ко спасению, когда Иисус Христос предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу, Да будет Бог все во всем (1 Кор. 15, 24 и 28). Власть, о которой говорится в словах: «Дадеся Мне всякая власть на небеси и на земли», Им никому не передавалась. Он остается Верховным Учителем (Мф. 23, 8). Верховным Первосвященником (Евр. 7, 24—25) и верховным правителем Своего царства, Пастыреначальником (1 Петр. 5, 4).

Церковь есть видимая форма Царства Христова, осуществляющая его на земле, которой предназначено обнять весь мир (Мар. 16, 15—16; Мф. 28, 19—20; Лук. 24, 47; Иоан. 20, 23) она – царство не от мира сего (Иоанна 18, 36). Она – особая сфера, где развиваются отношения человека к Богу (Мф. 22, 21; Лук. 20, 25); церковная власть при духовном характере ее полномочий состоит не во властительстве и господстве, свойственных земной власти, а в служении (Мф. 20, 25—27; Марк. 9, 35).

Полномочия, данные Христом Апостолам.

Из Мф. 28, 18—20; Лук. 22, 19; Мф. 18, 18; Иоан. 20, 21—23 ясно, что Апостолы и, в лице их, преемники получили не Боговластие, а только полномочия духовной власти – учить, священствовать и пастырски управлять. Но эти полномочия несравнимы с властью Богочеловека. Иисус Христос, совершив дело нашего спасения через тройственное служение (пророчества, первосвященничества и царства), дал Апостолам право распоряжаться средствами спасения, и отсюда их духовная власть над людьми; Апостолы представители священноначалия, а не Боговластия. Из полноты Иерархиче-

ской власти (духовной) Апостолов выделились последовательно степени Иерархии : диакона, пресвитера и Епископа. Иисус Христос основал на земле духовную теократию или благодатное царство, для освящения и спасения падшего человечества; Христос остается Главой этого благодатного духовного царства.

Власть Христа – по Божеству.

Но одновременно еще есть Его власть, как промыслительное действие Вседержителя, господствующая над всем миром, в том числе и над языческим Кесарем, который не терял своей власти от введения христианства. В силу этой власти Богочеловек есть Глава всех народов, Царь царствующих. Он владеет человеческими царствами и дает их кому хочет (Дан. 2, 21), поставляет царей над народами, управляет через них земными царствами (Прит. 8, 15), назначает через них других начальников (Рим. 13, 1—2; 1 Петр. 2, 13—14). Этот способ промышления Божественного совершается естественным образом, и здесь воля Божия невидимо управляет человечеством. Это господство не есть то, что называется теократическим посредством. В ветхозаветной теократии Бог управлял еврейским народом непосредственно через Своих чрезвычайных избранников, которые провидели планы Творца. Это было сверхъестественное промышление Бога о народе, ибо Бог непосредственно руководил через Своих избранников.

Теократическое управление Божие в Ветхом Завете являлось сверхъестественным способом Промышления Божиего о Еврейском народе через избранников – бывших непосредственным орудием Его воли, о котором упоминает книга Иисуса Навина 1, 1 и след. Отличительным признаком этой теократии является то, что лица эти являются прямым орудием Божества, находящимся в непосредственном общении с Богом. Помимо этого Промышление Божие о мире совершается и естественным образом, и в этом именно порядке власть Богочеловеческая простирается и на всякую светскую власть; об этом Промышлении говорит Дан. 2, 21, что Бог

владеет человеческими царствованиями и дает их кому хочет, ставит царей над народами, управляет через них земными царствами (Прит. 8, 15) и назначает через них других начальников (Рим. 13, 1—2; 1 Петр. 2, 13—14). Воля Божия здесь невидимо действует на волю отдельных людей и правителей, так что видимый источник власти есть воля последних; через посредство их Божественная воля управляет человечеством, а не непосредственно, как в Ветхозаветной еврейской теократии. Теперь царей называют избранниками Божиими, органами Божественного Провидения, которое достигает через них тех или других целей, но это не означает теократического в собственном смысле Божественного мироправления. Беря отношение вечного царства Богочеловека к светскому земному владычеству, мы признаем, что земная власть сама по себе Божественного происхождения (в смысле промыслительном), и потому не требуется особого посредства для сообщения ей Божественного права. Верно то, что государственная власть по роду своих действий и по происхождению совершенно независима от власти духовной, и их отношение может быть только свободным нравственным. Что касается отношений светского государя к временному духовному царству Христа или к видимой его форме – Церкви, то об этом было говорено раньше. Но надо всегда различать эти два царства: в вечном царстве Иисус Христос – Царь хотящих и нехотящих, язычников и иудеев, а во втором Он царствует над верными и добровольно Ему повинующимися.

Христианство дает высший смысл существующим формам господства.

Христианство, признавая законность светской языческой власти, оказывает влияние на природу этой власти, стремится пересоздать ее по христианскому идеалу, указывая ей истинную цель и назначение. Этому не противоречит утверждение, что земная власть сама по себе Божественна. Земная власть, благодаря грехопадению людей, извращается и в ее употреблении, и нередко в самом способе ее приобретения. В виду грехопадения и явилась необходимость хри-

стианства. Власть мужа над женой несомненно Божественного установления; такой она признается и в христианстве (1 Кор. 14, 34); при этом самое главенство, получавшее в язычестве превратный характер, возводится к высшему идеалу главенства Христа над Церковью (Еф. 5, 22—24). Христианство не только признает власть родителей над детьми, но указывает и назначение этой власти (Еф. 6, 1—4). Так и в отношении к государству. Есть в христианском государстве господство, но не во имя своей силы, а во имя общего блага, понятого согласно учению Церкви. Христианство обновляет извратившее свое назначение государство нравственными началами, ибо первоначальное Божественное происхождение власти не исключает ни злоупотребления власти, ни незаконности способов ее получения. Языческий кесарь и до христианства имел законную власть, но христианство очищает и перерождает языческие элементы этого института. В царском помазании не получается царская власть от Бога, она лишь освящается и исполняется особых даров благодати для того, чтобы в действии своей власти быть орудием Божественного Промысла. Этот акт не указывает на права светского господства духовной Иерархии, но обязывает государя быть преданным сыном Церкви и верным служителем дела Божия.

Существуют две независимые сферы, отличные друг от друга: одна, в которой развиваются отношения в Церкви, как Божественном учреждении, непосредственно установленном Богочеловеком, другая, в которой развиваются гражданские отношения. Первую сферу Церковь стремилась выделить из государственных отношений, и государство признало Божественные права Церкви, независимо от него полученные , и рядом с языческим государством стала Церковь Христова, которая нашими канонистами (Заозерский, Бердников и Никон) и определяется, как самостоятельное учреждение. Христиане были лояльными гражданами, но церковные обязанности ставили выше государственных и, при столкновении, жертвовали, по предписанию Апостолов, правами государства в пользу Церкви (Деян. 5, 29). «Должно повиноваться Богу более, нежели человекам». В этих словах основа

духовного превосходства Церкви над государством. Своим изречением: «Воздайте Кесарево Кесареви и Божие Богови» Иисус Христос разделил две сферы – гражданскую и духовную, и тем положил конец той теократии, которая была религиозным идеалом Израиля. Иисус Христос уничтожал лишь внешние средства, какими осуществлялся идеал ветхозаветной теократии, но не самый теократический идеал. В Церкви Христовой есть теократия чисто духовная. Здесь Святой Дух невидимо наставляет через пастырей, но здесь нет чрезвычайных избранников, которые осуществляли бы цели и намерения Божии средствами государственными. Церковь стремится, чтобы ее члены в общественной жизни служили и Кесарю и Богу, т. е. осуществляли христианские идеи правды, но делает это чисто духовными средствами, путем нравственного воздействия и влияния. В этом различии средств, которыми призывается действовать Церковь, есть существенная разница между официальным католическим пониманием симфонии и православным. Наша литература воспроизвела это различие в двух противоположных учениях В. С. Соловьева и Достоевского.

Теократическая система Вл. Соловьева и иерократическая система Достоевского.

Это различие повторилось в их теориях. По воззрению Соловьева, Церковь имеет юридическое право на преобладающее положение в государстве, как орган Богочеловеческой власти Иисуса Христа, а по Достоевскому Церковь имеет нравственное основание для господства над государством, как носительница и выразительница высших духовных потребностей и стремления людей. Если в католической системе Церковь приражается государства и до известной степени перерождается в него, то в православном понимании симфонии государство призывается к приобщению церковных начал и к отклонению от себя всяких целей, не сходных с церковными, призывается усвоять себе дух и направление Церкви.

Смысл православной теории симфонии.

Здесь идея противоположная ультрамонтанству, ибо, если в ультрамонтанстве Церковь воспринимает основы и цели государства, как Римская Церковь в средние века, то в православной симфонии государство стремится уподобляться Церкви. Государство не устраняется, не уничтожается, но восходит до Церкви, как говорит Достоевский в «Братьях Карамазовых». В этой системе Иерархии отводится первенствующее положение и перед руководством ее склоняются и руководители государства, но здесь нет принудительного повиновения, как его вообще нет в Церкви. Здесь предполагается такое проникновение и одухотворение нравственными началами, что государственная власть, проникаясь ими, свободно прибегает к совету тех, кто по положению своему призван служить только делу Христову. К этому бесконечно отдаленному идеалу и призывается государство в православной теории симфонии. Это нравственное подчинение бытовых начал церковных иллюстрировал Ключевский в своей статье: «Содействие Церкви успехам русского гражданского права и порядка»[84].

При тесном союзе Церкви и государства непосредственные их основные задачи остаются различными. Государство прежде всего занято обеспечением временного благополучия человека, а Церковь имеет в виду доставление средств к внутреннему успокоению и блаженству не только на земле, но и на небе.

Но здесь есть и согласие в цели, ибо согласно 1 Тим. 11, 2—3 жизнь тихая и безмятежная, которую призвано дать государство, является средством, чтобы жить в благочестии и чистоте. Церковь желает этой спокойной жизни, чтобы иметь возможность лучше содействовать при этих условиях достижению своих целей. Церковь не устраняет земных целей

---

[84] Частным примером оцерковления государственного института является и внесение в 1832 г. императором Николаем I в основные законы Русского Государства ст. 142 (статья 185 по изданию 1906 года), по которой требуется, чтобы брак лица, могущего наследовать престол, отвечал каноническим требованиям в отношении вероисповедания.

государства, но направляет их к своим высшим целям. Ища града грядущего, она перестраивает и град пребывающий, через это упрочивая и гражданское благосостояние; она приводит в гармонию право с нравственностью, ибо справедливое юридически не всегда нравственно доброе; справедливое юридически может быть нравственно не добрым, а несправедливое юридически может обратиться в нравственно доброе. Истинные христиане предпочитают требования нравственности. Кроме такой переработки права, Церковь оказывает нравственное влияние на право, преображая принуди-тельные требования права в свободную привычку, и повышая нравственный уровень человечества заменой принудительных требований права свободной потребностью в правде. Достоевский рисует конечный идеал, когда государственный уголовный суд будет заменен церковным судом, уголовные наказания получат исключительно исправительный характер, и высшей карой будет кара совести; но это будет тогда, когда государство будет стоять не на семи праведниках, а вполне переродится в духе Церкви, когда осуществится царство правды и мира христианского (Рим. 14, 17), любви и единства внутреннего во Христе (Иоан. 17, 21; Еф. 4, 13; 3, 14—19), которого мы должны желать по слову Спасителя (Мф. 6, 10): «Да приидет Царствие Твое, да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли». Вот смысл православной теории симфонии, юридическое содержание которой нами было раскрыто предварительно в определении взаимных правовых сфер Церкви и государства, сферы смешанной или общей и в их соотношении.

Это единение возможно лишь при условии, если оба союза, и Церковь и государство, взаимно уважают полномочия друг друга. Не может быть этого единения, если государство не считает своей обязанностью предоставить свободу Церкви в ее управлении, вверенном ей по Божественному полномочию, или если Церковь покушается на свободу государства в его светской сфере.

В Православной Церкви нет централизации и стремления к светскому господству; Церковь не покушалась на присвоение гражданских прав. В православном государстве Церковь

призывается влиять и перерождать государство, но не управлять государством. Здесь опять невольно напрашивается сопоставление с Католической Церковью в смысле способов проведения ею своей системы в жизнь: при католической системе объем власти Папы неопределенно широк (мы видели разъяснения теории прямой, косвенной, руководящей власти Папы), а конгрегации (ордена) – независимые от местной Епископской власти, подчиненные по принципу абсолютного послушания Папе, могут являться в составе государства инородным для него телом. Примеров политической деятельности орденов, диктуемой извне, можно найти, например в истории Франции за XIX век, особенно в эпоху 1825—1870 года и позже. По поводу этого вмешательства Папы во внутреннюю политику государства Ламенэ писал от 5 ноября 1833 г. Папе: «Ma conscieuce me fait un devoir de déclarer en même temps que, selon ma ferine persuasion, si dans l'ordre réligieux le chrétien ne sait qu'écouter et obéir, il demeure a l'égard de la puissuce spiritiielle, entièrement libre de ses opinions, de ses paroles et de ses actes dans l’ordre purement temporel»[85]. История показывает, что Папы не проводили последовательно одного и того же принципа даже в отношении политической формы правления. Так Папа Григорий XVI в Энциклике 15 августа 1832 г. громил демократический принцип 1789 г. и считал преступлением против веры le fait d'ébranler la fidélite et la soumission qui étaient dus souverains, [86] а Папа Лев XIII в 1892 г. провозгласил, что Церковь не канонизирует определенной формы правления, а потому и республика не противна учению Церкви. Не надо забывать впрочем, что обязательный авторитет Папы многими не распространяется на политическую сферу, как то признали, между прочим, французские Епископы роялисты, отказавшиеся нарушить

---

[85] «Моя совесть вынуждает меня объявить одновременно, что по моему твердому убеждению, если в религиозном порядке христианин должен только слушать и повиноваться, он остается однако по отношению к духовной власти совершенно свободным в своих мнениях, в своих словах и в своих действиях в порядке чисто светском».

[86] Колебание верности и подчинения, обязательного в отношении государей.

верность присяги монарху, несмотря на приглашение Папы Пия VII признать его конкордат с Наполеоном. В то же время термин непогрешимости, будучи распространен на дела не только веры, но и нравов, может охватить руководство не только духовное, но и светское. Также неопределенно устанавливает объем непогрешимости и 9-й канон схемы De Ecclesia Ватиканского Собора: «Si quelq'un dit que l'infaillibilité de l'Eglise est restreinte aux choses contenues dans la révélation divine, et qu'elle ne s'atend pas aussi a toutes les vérités nécessaires a la conservation intérieure au dépôt de la révélation, qu'il soit anathème»[87].

Но государство не может опасаться каких-либо притязаний со стороны Православной Церкви, ибо последняя утверждает истину в том виде, как она передана Апостолам, и не знает власти, которая могла бы изменить веру. Православное государство знает, что существующий между ним и Церковью мир не может быть нарушен, ибо его основа неизменна.

Центр единения Церкви и государства в царской власти.

Центром и фокусом этого единения Церкви и государства является царская власть, озаряемая Православием, и свободно признающая для себя обязательность церковного учения, строя и дисциплины.

«Могущественный царь, говорит Овербек, сделался бы слаб и маломощен как дитя, если бы он оставил Православие или стал бы ратовать против него. Но, когда он есть верный его представитель, то становится и отцом, и его народы суть его дети, преданные ему». Царь – добровольный проводник церковного влияния в жизнь государства; тогда как католический король в доктрине Силлабуса есть орудие Папы.

---

[87] «Если кто-нибудь утверждает, что непогрешимость Церкви ограничена вещами, содержащимися в Божественном Откровении, и что она не простирается также и на все истины, необходимые для внутреннего охранения сокровища Откровения, то да будет он анафема».

Теория симфонии и протестантизм. Протестантский государь – носитель всей церковно-правительственной власти в Церкви.

На противоположном полюсе с положением католического короля стоит государь в протестантском государстве; его положение родственно с положением государя в цезарепапистской теории, однако с несравненно большими возможностями для подчинения Церкви государственной власти, ибо государю при цезарепапизме все же противостоит полная организация церковно-правительственной власти в лице Иерархии , которая может быть известной преградой в засилии, тогда как в протестантизме Иерархии нет, и вся церковно-правительственная власть, принадлежащая Церкви, переносится на государя, и эта церковная власть, перенесенная на государя, являясь придатком к его государственной власти, предоставляет ему полный простор в церковных делах.

Самое учение о Церкви в протестантизме лишает возможности противопоставить ее, как особый союз, государству, и потому не может ставиться и вопрос о симфонии между ними. По определению Каля, в то время, как Церковь Католическая уже по самому учению о ее основании, и по самому понятию о ней, есть правовой организм, Евангелическая Церковь есть по существу духовная Церковь.

Евангелическая Церковь отличается духовным характером; это не значит, что она лишена правопорядка, но она его не носит в себе, он не принадлежит к ее учреждению и к существу понятия о ней.

Евангелическая Церковь не признает себя обладательницей порядка, данного Богом.

У нее нет правового порядка, который бы она получала от Бога, как необходимую составную свою часть. Она не производит от своего Основателя никакой власти, кроме чисто духовной власти проповедовать Евангелие и раздавать таинства, а всякое правообразование на земле по ее учению есть деятельность человеческая. Она отвергла церковную организацию, устроенную по ветхозаветному образцу, и

признала всеобщее священство всех верующих. Св. Писание и вероисповедные книги составленные при Реформации – рамка для совершенно свободного создания обычного права; у нее есть своя дисциплина, но она не наказывает, а только заявляет в случае нужды о прервании общения с провинившимся. Чего не достает в Евангелической Церкви в смысле правовом, то она получает от государства, от которого получает всю правительственную организацию. Церковное законодательство создается в виду этого тем же путем, как государственное; чины государства управляют Церковью, и Церковь становится государственным учреждением, лишенным самостоятельности. Во всей полноте это отсутствие самостоятельной церковной организации в протестантизме сказывается в теории Зома, которая видит в государственном законодательстве единственный источник права церковного. Однако, это настолько несовместимо для сознания, принимающего, что Церковь имеет свои, установленные свыше задания, что есть и в протестантизме теории, обнаруживающие искру церковности, оставшейся от прежней жизни в лоне католицизма, теории, производящие государственное законодательство по церковным делам не из государственных полномочий государственной власти, а из ее церковно-правительственных полномочий, вверенных государственной власти Церковью в силу исторических обстоятельств, не по Божественному праву. В этой теории государственная власть в церковных делах делает не свое дело, а чужое, переданное ей общиной, за неимением Епископата. Решение некоторых существенных церковных дел должно опираться на согласие Церковного союза. Если по существующему устройству есть Синод, то высказывается он, а если его нет, то право принятия и отклонения по таким делам (веры и церковного устройства) передаются общинам, причем создана фикция, принимающая молчание общин за их согласие. Но эта система ведет к падению в обществе религиозных начал, и влияние Церкви слабеет, ибо государство берет на себя задачу, принадлежащую Церкви. Государство, благодаря этой системе и ее влиянию на все государства Европы, перестает

быть в зависимости от представляемого Церковью начала, не принимает во внимание церковные законы.

Современное государство, освободившееся от церковных начал.

Освободившись от церковных начал, государство возвращается к естественным началам государственной жизни, столь же противоположным, как языческие христианским.

Государство подпадает под влияние языческих начал: материализма, крайнего эгоизма, снова разлагается семья, вознесенная в христианстве на степень таинства, религиозное воспитание, имеющее в виду выработку нравственной личности, заменяется чисто гражданским, имеющим в виду только государственное общежитие и личность, только как его единицу. Этим подрывается основное начало христианской цивилизации, провозгласившей самоценность нравственной личности человека; через это нравственное начало понижается, и общество падает. В упоении этой стороной культуры, которая оставила и свою Церковь и переживает кризис своих идеалов, вырождающихся в язычество, у русских тускнело сознание своей вероисповедной и, следовательно, культурной самобытности; надо вспомнить, что политическая культура русская последних двух веков не есть выражение русского самосознания, а продукт переваривания учений, созданных в других исторических условиях и чуждых православной стихии. Мы имеем в виду перенесение в жизнь, при переустройстве русских высших церковных учреждений в XVIII веке, идей и учений, острием своим направленных совершенно искусственно против католической теократии, без того побуждения к тому, которое существовало в исторических условиях западной Европы, учений прибегших к государству, как оплоту для новых языческих стихий против католического папизма. Если раньше борьба была между лицами – императорами и Папой, то теперь выплыла на сцену борьба христианских принципов жизни против идейного их отрицания. «Христианство явилось не с тем, чтобы стеснить необходимые функции человеческой жизни в

роде государства, а напротив освободить человека от рабства своим греховным потребностям, подавлявшим языческий мир, дать помощь высшим силам человеческого духа, в достижении им посредством науки полного созерцания истины, и, посредством развития государственной жизни, такой формы общежития, которая была бы достойным выражением царства Божия на земле. Но все это возможно с точки зрения истинной сущности христианства, возможно в Церкви, воплощающей полноту истины Христовой, а не с точки зрения исходящей из одностороннего воззрения на него. Эта односторонность сказывается в отношении к государству. Христианство не может не стремиться к приближению царства Божия на земле и с этой целью провозглашает идеи, осуществление которых должно вести к усовершенствованию форм человеческого общежития. Возвысив значение личности, оно отменило рабство, оградило права женщин и детей, ослабило гнет государства над личностью, и в нем задатки таких отношений, которые призваны быть достойным выражением Церкви Божией на земле.

Католическое стремление к политической теократии.

Римский католицизм, исходя из этой идеи, стремится основать общечеловеческое царство (civitas Dei), которое соединило бы человечество в один церковный организм с одной главой. Но при одностороннем понимании христианства (воспринятого преимущественно со стороны внешней законности, подобно юдаизму) это естественное и законное стремление вырождалось в тиранию, против которой восстали национальные царства. Поняв христианство, как новую политическую теократию на подобие ветхозаветной, католицизм при своей объединительной деятельности выступил не столько в качестве церковной, сколько в качестве могущественной империи, имеющей поглотить все народы и государства. Григорий VII объявил, что единственный государь, власть которого от Бога, – Папа, а отдельные государства – порождения неправды и язычества, разбоя и содействия дьявола.

Теория всемогущества государства, как протест против папского всемогущества.

Протестом против этой универсальной власти Папы и явилась теория всемогущества государства, нашедшая себе выражение в учениях естественного права, попавших и к нам в Петровскую Россию через Гроция и Пуффендорфа.

Это было принципиально полный переворот идей. Договорная теория происхождения государственной власти всю власть в государстве и в Церкви давала государству, а система территориализма делала государя верховным правителем и в религиозной области; именно она устанавливала cujus religio ejus religio, и государь признавался правомочным производить реформы в Церкви в силу jus reformandi. Петр I в манифесте об учреждении Духовной Коллегии определенно указывал на свою обязанность исправления чина духовного, т. е. реформ в области церковной, а в знак признания его источником этой власти учреждена была присяга членов Синода: «Признаю и клятвою утверждаю, что Верховный Судья сего Св. Синода есть Император Всероссийский, наш Государь Всемилостивейший». Ст. 43 Основных Законов укрепляла эту теорию, гласят: «В управлении церковном самодержавная власть действует посредством Св. Правит. Синода, ею учрежденного». Эта статья – прямой продукт влияния немецкой философии естественного права, в которой православному учению о самобытном происхождении церковной власти и ее самостоятельности не оставлено места.

Теория естественного права, игнорирующая связь государства с Церковью, и предоставляющая полное равенство всем религиям, дает отвлеченную паритетную систему, нигде в действительности в Европе не получившую осуществления. Современное правовое государство не опирается на положительные воззрения какого-либо одного вероисповедания. Но при этом оно в вопросе оценки положения вероисповеданий исходит из идеи свободы индивидуальной религиозной совести, перенося ее на свободу религиозных обществ, и становится в равные отношения ко всем вероисповеданиям, и одинаково обеспечивает и покровительствует им всем, при полном равенстве политических и гражданских

прав для всех подданных независимо от религии. Но, если стоять на точке зрения той же естественной справедливости, можно оценивать каждое вероисповедание с точки зрения его культурно-исторического значения для данного государства, и потому оказывать ему предпочтение перед другими. Например, если принять во внимание культурное значение Православной Церкви в создании русского государства и широкий круг его воздействия, вследствие преобладания Православных его жителей, хотя бы по количеству, то нельзя оспаривать того, что оно должно иметь первенствующее значение. Эта так называемая конфессиональная система в отношении к вероисповеданиям естественно вытекает из теории симфонии. Паритетная система отношений, вытекающая из идей естественного права, на деле не оставляла государства без всякого миросозерцания, ибо каким-либо миросозерцанием должно было руководиться государство, и оно ознаменовало в XIX веке свою деятельность сменой христианского миросозерцания нехристианским, атеистическим, или антихристианским. Доказательством тому в Германии – эпоха культуркампфа 70-х годов, во Франции – законодательство Вальдек Руссо и Комба в начале 1900-х годов и доведение тех же идей в Советской России до их логического конца, в несравненно, конечно, более грубой и уродливой форме с тем же господством идей антихристианских вплоть до создания сатанократии.

История теории симфонии в Византии и русском законодательстве

Теории симфонии в памятниках церковного и государственного законодательства, в частности на VII Вселенском соборе.

Русское государство до Петра I свои отношения к Церкви определяло всецело под Византийским влиянием и, как мы видели, в 42 гл. Кормчей, как догму права, принимало теорию симфонии. Эта теория имеет за себя доюстиниановскую давность. Проф. Остроумов в заседании Предсоборного Присутствия 1906 г. цитировал, как зародыш ее, Апостоль-

ские Постановления (11, 34), где сравнивается епископское и царское достоинство: «Царь занимается только военными делами, заботясь о войне и мире, чтобы охранять тело, а Епископ проходит Священство Божие, отклоняя от опасностей тело и душу. Итак, восколько душа превосходит, востолько Священство превосходит царство, ибо оно связывает и разрешает достойных наказания или прощения». Этот первоисточник симфонии изобличает ее церковное происхождение. VI Юстиниановская новелла переносит симфонию из сферы учения Церкви в сферу государственную, делая ее официальной теорией Византийского государства. С признанием двух властей она требует между ними некоего благосогласия, приносящего пользу человеческому роду. Но отношения между ними определяются не юридически, а симфоническим согласием, определяемым фактически согласно своеобразной природе таких двух разнородных факторов, как Церковь и государство, подобно тому, как устанавливаются отношения между телом и душой. После Юстиниана эта теория повторялась и в авторитетнейших церковных актах, и в государственном законодательстве. Среди первых особенно знаменательно послание Епископов Патриарху Тарасию, прочитанное в заседании VII Всел. Собора и занесенное в Деяния этого Собора в его русском Казанском издании (Деяния Вселенских Соборов, т. VII, 98 стр.). «Он воздвиг нам рог спасения (Лук. 1, 69) и исправления в доме и богоприятном храме Единородного Сына Своего Господа и Бога Спасителя нашего Иисуса Христе. Этот рог – вы, святейший, а также и занимающие по церковному установлению 2-ое место (в Церкви) боговенчанные и богоизбранные императоры наши и владыки вселенной. Священство есть освящение и укрепление царства, а царство сила и твердыня священства. Об этом один мудрый государь и блаженнейший из царей сказал: «Величайший дар дал Бог людям: Священство и царство; первое упорядочивает и заботится о небесном, а второе, посредством правовых норм, управляет земным. Ныне по истине средостение правды разрушено, согласие (симфония) одержало верх над разногласиями, разъединение уступило место единению и разномыслие изгладилось». Послание это

отводит императору 2-ое место в Церкви; это нисколько не противоречит тому, что власть его в Церкви по существу своих проявлений ниже Епископской, но она пространственно шире, ибо каждый Епископ имеет власть только в Епархии, а в целой Церкви только, как член Собора; между тем власть императора, как стража Церкви, подобно Патриаршей, простирается на всю Поместную Церковь, но она остается властью стража и не делается интегральной частью церковной власти. Но это положение главного стража Церкви и давало превосходство императору над всеми другими светскими государями, независимыми в территориальном отношении. Он в своем положении главного стража Церкви для всех – пример верности к Церкви и усердия к ней. В цитированном послании разумеется, конечно, мир Христов, во имя Христа, знаменующий мир человека с Богом исповеданием Его учения и жизнью по вере в Него, по Его заповедям, без компромисса с совестью, а не мир дипломатический, основанный на взаимных уступках равноправных сторон ради взаимного внешнего чисто человеческого умиротворения и спокойствия. Та же симфония и в других послеюстиниановских памятниках государственного законодательства. В Эпанагоге императора Василия Македонского в § 8 гл. 3 говорится о взаимном отношении царя и Патриарха, т. е. между Священством и царством, как об отношении души и тела, и в их согласном действии, в симфонии, определяет благо государства. Более подробно ту же мысль выразил в XII веке император Иоанн Комнен в послании к Папе Григорию: «Два предмета в продолжение моего царствования я признавал совершенно отличными один от другого: это власть духовная (т. е. священство), которая от великого и высочайшего Первосвященника, князя мира, Христа дарована Его Апостолам и ученикам, как благо неизменное, через которое по Божественному праву они получили власть вязать и решить всех людей, а другой предмет – это власть мирская (т. е. царство), обращенная ко временному по Божественному слову: «Воздайте Кесарю, что ему принадлежит», – власть, заключенная в своей сфере. Эти две господствующие в мире власти, хотя раздельны и различны, но действуют к обоюдной

пользе в гармоническом соединении (симфонии), воспомоществуя и дополняя одна другую. Они могут быть сравнимы с двумя сестрами – Марфой и Марией, о которых повествуется в Евангелии. Из согласного обнаружения этих властей проистекает общее благо, а из враждебных отношений великий вред» (Пихлер, Ib. 1, 286). Это послание совершенно точно поясняло догму права, принятую в законодательных памятниках. Заметим, что в XIV веке Алфавитная Синтагма Матвея Властаря, которая служила практическим руководством, в главе VIII под буквой «n» повторяет ту же идею, варьируя несколько выражение: «Величайшие и необходимейшие части государства, составляемого, подобно человеку, из частей и частиц, суть царь и Патриарх; посему мир и счастье подданных и по душе, и по телу заключается в единомыслии и согласии во всем Священства и царства». Теория царя – великого Первосвященника, теория противоречащая теории симфонии, о которой мы говорили раньше, была, по словам Симеона Солунского, придумана льстецами для оправдания незаконных и противоканонических вторжений светской власти в церковную сферу. Ее проводил Вальсамон в своем толковании на 69 правило Трульского Собора. Он сопоставил языческого императора Тиверия с христианским императором, как Архиереем. Говоря, что православные императоры с призыванием Святой Троицы назначают Патриархов и, будучи помазанниками Божиими, невозбранно входят в святой алтарь и кадят и делают знамения креста с трикирием, как и Архиереи, пишет: «В XIX Слове древностей Иосифа Флавия находится следующая императорская надпись: «Тиверий Клавдий Германик, величайший Архиерей, консул во второй раз облеченный трибунной властью». А как царствующий император есть и помазанник Божий по причине помазания на царство, а Христос и Бог наш есть между прочим и Архиерей, то благословно и император украшается архиерейскими дарованиями». Эту теорию проповедовал и Дмитрий Хоматин, Архиепископ Охридский, и Макарий Анкирский, но она противоречит церковному учению о природе Христовой Церкви и назначении Православного государства, а также и официальной догме

Византийского государственного права. В Россию эта догма перешла, по определению проф. Остроумова, через Номоканон I. Схоластика в болгарском переводе; там в числе 87 глав, взятых I. Схоластиком из Юстиниановских новелл, включена 6 новелла Юстиниана.

Перенесение теории симфонии из Византии на Русь.

Она помещалась и в Синтагме канонов в XIV титулов, приведенной, по исследованию проф. Павлова, во всех Кормчих Софийской фамилии. Когда во второй половине XIII века Митрополит Кирилл I получил от Волгарского деспота Иакова Святослава сербский перевод Кормчей, содержавший в себе сокращение церковных правил (синопсис) с толкованием Аристина, то в этой Кормчей опять помещалось среди глав I. Схоластика и предисловие к 6 новелле Юстиниана, содержащее теорию симфонии; через это последняя оказалась и во всех Кормчих Рязанской фамилии. Последние положены в основу печатной русской Кормчей, и таким образом теория симфонии оказалась в качестве действовавшего русского права. Эту же систему провозгласил, как руководящий принцип, и Патриарх Никон, когда не прежде согласился занять Патриарший престол, как получил клятву царя и бояр в том, что они предоставят ему управлять Церковью по канонам. «Если вам угодно, чтобы я был у вас Патриархом, говорил он 22 июля 1652 года в Успенском Соборе, дайте мне ваше слово и произнесите обет в этой Соборной Церкви перед Господом и Спасителем нашим и Его Пречистою Матерью, Ангелами и всеми Святыми, что вы будете содержать Евангельские догматы и соблюдать правила Св. Апостолов и Св. Отцов и законы благочестивых царей. Если обещаетесь слушаться и меня, как вашего главного Архипастыря и отца, во всем, что буду возвещать вам о догматах Божиих и о правилах, в таком случае, я по вашему желанию и прошению не стану более отрекаться от великого архиерейства» (Ист. Макар., XII, 7 стр.). Еще более рельефно Никон выставил теорию симфонии в речи на Соборе в марте или апреле 1654 г. Высказав общие мысли, что нет ничего богоугоднее, как поучаться в заповедях Божиих и крепко на них утверждаться,

он сказал: «По словам благочестивого царя Юстиниана, два величайшие дара даровал Бог людям по своей благодати: священство и царство, из которых одно служит Божественным, а другое правит человеческими (делами), но оба, происходя от одного и того же начала, Украшают человеческую жизнь; они тогда только могут выполнить свое призвание, если будут заботиться о сохранении между людьми божественных заповедей и церковных правил» (Ib., 140 стр.). Здесь Никон выразил идею самостоятельной природы Церкви и теорию симфонии в ее обычном православном понимании. В этом православном сознании он искал опоры для церковно-обрядовой реформы, когда ссылался на то, что грамота Патриархов 1593 г. призывает к единению в вере и обрядах; и в этом же церковном сознании он искал опоры против цезарепапистского отношения к Церкви, когда ссылался в своем «Раззорении» на Святых Отцов и на Эпанагогу, вдохновлявшуюся понятиями Патриарха Фотия, о двух раздельных порядках бытия, во главе которых стояли царь и Патриарх. Теория симфонии помещена Никоном в напечатанной в 1656 г. «Скрижали».

Замена теории симфонии утилитарной системой при Петре I.

Удар по симфонии в русском праве в смысле принятия иного понимания природы права Церкви на управление в своих делах и иное обоснование права государства в отношении его к церковным делам нанес Петр I в своем Духовном Регламенте, подготовленном рядом законов, изданных им о монастырях, о церковном землевладении, о монашестве, в которых руководящей идеей служило утилитарно понятое благо государства, определяемое самостоятельным и независимым усмотрением государственной власти, могущей исходить из любой философской теории, а не из стремления согласовать благо государства с успехом Церкви. Эта новая система тяжелей для Церкви, чем цезарепапизм, ибо в системе цезарепапизма, хотя император восхищает на себя власть церковную, но не отрекается от служения идее Церкви, напротив, признает это служение своим долгом уже в силу своего сана: вопрос в

цезарепапизме по существу касается распределения церковных функции между императором и духовной Иерархией, а не вопроса, должен ли государь помнить интересы Церкви. Напротив, в немецкой теории император располагает всей властью в силу обладания территорией и принципиально не связан служением Церкви; он может вдохновляться и другими не церковными идеалами. Теория симфонии, исходя из признания двух равноправных самостоятельных союзов, Церкви и государства, в делах собственно церковных отводит решающее значение Церкви, в делах чисто светских – решающее значение государству, а в делах смешанных призывает государство добровольно принимать наставления Церкви. Однако эта теория вовсе не требует, чтобы Церковь и государство в своих делах обходились без взаимного призыва друг к другу и решали дело, игнорируя интересы другого союза; она не допускает однако самочинного вершения одной властью дел в сфере другой.

Петровская церковная реформа явила замену церковных идеалов идеалами светскими, содержание которых менялось в зависимости от увлечений той или иной философией, будет ли то Пуффендорф при Петре, или Вольтер при Екатерине II, или мистическое христианство князя А. Н. Голицына с библейским обществом при Александре I. Разумеется, это отражалось на всем строе церковных учреждений и на отношении к ним со стороны государственных установлений.

О санкциях в защите Церковью своих прав

Санкции Церкви в случае превышения государственной властью своих прав.

Большое различие между православным и католическим пониманием симфонии, обусловливаемое различным учением о духовной власти, состоит не только в понимании духовной власти, но и, как следствие этого, в различии тех санкций, которые допускаются, в случае отказа светской власти прекратить свое вторжение в церковную сферу. Мы видели, что в католических системах, санкции эти варьируются в зависимости от теории, между правом низложения непо-

корного государя по усмотрению Папы и правом разрешать подданных от присяги повиноваться государю в исключительных случаях нарушения государством нравственных требований, вытекающих из церковного учения. Но православное понимание осталось на древней Апостольской и Святоотеческой точке зрения, которая предусматривала возможность преследования Церкви со стороны власти, законно существующей. Это – слезы, мольбы, увещания, применения церковных наказаний и удаление от паствы, согласно: Мф. 10, 23-26; 10, 14, 15; Деян. 13, 44, 45, 51; Лук. 4, 28-30; Иоан. 7, 1; 8, 59; 10. 39, 40.

Paul Janet о политике Святых Отцов. Тертуллиан.

«Il est vrai[88], говорит Janet (1, 289), qu'en introduisant un royaume de Dieu dans le royaume de ce monde, le christianisme soulevait par la même la question de savoir comment ces deux royaumes pourraient s'unir, s'entendre, se limiter Mais cette question est à peine indiquée dans l'Evangile; c'est le problème du moyen âge et des temps modernes». А в другом месте:

«La Politique des Pères (1, 314) est en tout conforme à celle de Saint Paul: obéissance à l'etat en tout ce qui n'est pas contraire à la loi de Dieu»[89]. И Тертуллиан противопоставляет подчинение христиан оппозиционному духу римлян:

«Le chrétein n'est l'ennemi de personne; comment le serait-il de 1'empereur qui a été etabli par Dieu»?[90]. Но есть один пункт, в котором христиане - плохие граждане:

[91] «C'est en refusant de reconnaître la divinité impériale. «Je veux bien appeler 1'empereur un maître, говорит Тертуллиан,

---

[88] «Верно, что, вводя царство Божие в царство мира сего, христианство ставило тем самым вопрос, каким образом могут соединяться, взаимно согласоваться и ограничиваться эти два царства. Но этот вопрос едва указан в Евангелии; это — проблема средних веков и нового времени».

[89] «Политика Отцов вполне согласна с политикой Св. Павла: повиновение государству во всем, что не противоречит Божьему Закону».

[90] «Христианин никому не враг, как же он мог бы быть врагом императора, установленного Богом»?

[91] «Это — отказывая признать императорское божество. Я хочу назвать императора, говорит Тертуллиан, господином, но в обыкновенном

mais dans le sens ordinaire; non si l'on veut me forcer à avouer qu'il est maitre à la place de Dieu Je suis libre pour lui: Dieu est mon seul maître. Comment le père de la patrie seraitil un maître?» Telle fut la politique de l'Eglise, tant qu'elle fut persécutée. Lorsque elle devient victorieuse, cette politique ne changeapas tout à coup. Ce fut alors le plus beau moment de la politique chrétienne. L'Eglise obéissante, mais respectée, n'intervenait auprès des empereurs que pour défendre la justice, employant contre le crime non pas l'anathème, mais la supplication; ne soulevant pas les sujets contre les souverains. mais fermant les portes de L'Eglise à celui qui s'en était rendu indigne. Tel fut l'exemple donné par Saint Ambroise, exemple dangereux, il est vrai, et dont on devait plus tard abuser, mais qui ne paraît alors que l'acte courageux de la conscience et le droit de la piété. Tout en maintenant l'autorité morale de l'Eglise et en soutenant dans certains cas ses droits avec énergie, Saint Ambroise a toujours reconnu l'indépendance et la superiorité du pouvoir temporel: «Si l'Empereur demande le tribut nous ne refuserons pas; les champs de l'Eglise payent tribut. Si l'empereur désire nos champs, il a le pouvoir de les prendre, personne ne résistera ... Nous payons à César ce qui est à César».

смысле, но не хочу, если меня заставляют признать, что он господин на место Бога. Я свободен в отношении его; Бог — мой господин. Каким образом отец отечества стал бы господином? Такой была политика Церкви, пока ее преследовали. Когда она стала победоносной, политика не переменилась сразу. Это был прекраснейший момент христианской политики. Церковь повинующаяся, но уважаемая, вмешивалась подле императоров только ради защиты справедливости, употребляя против преступления не анафему, но мольбу, не возбуждая подданных против государей, но затворяя двери Церкви перед тем, кто делался ее недостойным: таков был пример, данный Св. Амвросием, пример, правда, опасный, которым позже злоупотребили, но который был только смелым действием совести и правом благочестия. Поддерживая нравственный авторитет Церкви и поддерживая в определенных случаях с энергией ее права, Св. Амвросий всегда признавал независимость и верховенство светской власти: «Если император требует подати, говорит он, мы не отказываем; церковные поля платят подать. Если император хочет взять наши поля, он имеет власть их взять, никто не будет сопротивляться... Мы отдаем Кесарю Кесарево».

Св. Амвросий.

Амвросий писал:[92] Jésus Christ nous a donné une grande preuve de la soummission ou les chrétiens doivent étre des puissances supérieures et de l'obligation où nous sommes de payer le tribut aux princes de la terre. Si le fils de Dieu a payé le cens, qui est tu done toi qui prétends ne pas le payer? Lui l'a payé qui ne possédait rien, toi qui as recherché les gains du siècle tu ne reconnaitrais pas les obligations que tu dois au siècle.

Блаженный Августин о повиновении государству.

В том же смысле Блаженный Августин: «Si la puissnce ordonne quelque chose contre l'ordre de Dieu, méprisez la puissance. On nous dit Il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu. Mais on oublie la suite du passage: Tout ce qui vient de Dieu est ordonné. Donne nous done une puissance qui soit bien ordonnèe et nous no résisterons pas»[93]. Церковь призывается сопротивляться только при нарушении Божественной заповеди. С ее появлением впервые возникает вопрос, неизвестный древнему миру, об отношении Церкви и государства. Провозглашая царство Божие, свободу совести, что Богу надо повиноваться более, нежели людям, христианство освобождало человека от государства, давая ему иной закон, иную цель, иной принцип. Как стоицизм освобождал теоретически человека от государства, делая его гражданином вселенной, так и христианство освобождало его для небесного града, где царем Сам Бог. И Церковь призывает поддержать среди мира мир, веру и чистоту нравов; она защищает слабых против

---

[92] «Иисус Христос дал великий пример подчинения, которым Христиане обязаны высшим властям, и обязанности платежа податей земным государям. Если Сын Божий платил подать, кто еси ты, что претендуешь ее не платить? Он ее платил, не имея ничего, а ты, ищущий прибыли земной, откажешься от обязанностей, которые ты несешь по отношению к веку сему?»

[93] «Если власть приказывает что-либо против Божественного порядка, презирайте власть. Нам говорят: «Несть власть аще не от Бога», но забывают продолжение текста: все, исходящее от Бога, хорошо устроено. Так дайте нам власть, хорошо устроенную, и мы не будем сопротивляться».

сильных, угнетаемых против угнетателей; она выступает посредником между королями и народами, но власть эта остается властью нравственной.

Папа Григорий Великий о подчинении государству.

Еще в VI веке Папа Григорий Великий обращается к Восточному императору с увещаниями и наставлениями без принудительных материальных санкций. Он восстает против запрещения военным поступать в монахи.

«Qiue suis-je, dit-il, pour parler à mes maîtres? que poussière e vermisseau. Et cependant comme je sens que cette loi est contraire au Dieu souverain, je ne puis me taire. Voi ci ce que le Christ répond pour moi, son serviteur et le votre: je t'ai fait Caesar empereur et père d'empereurs. J'ai con fite mes prêtres à ta main et tu veux enlever tes soldats à mon service? Je te le demande, pieux empereur, dis à ton serviteur de ce que tu réponderas à ces paroles au jour du jugement»[94]. Папа Григорий Великий не отказывает в повиновении императору:

«Pour moi soumis a vos ordres j'ai fait savoirdans l'etendue de l'empire la loi que vous avez portée: Des deux cotés j'ai fait ce que j'ai du, en payant à l'empereur l'obéissance qu'il a le droit d'attendre, et endiasant pour Dieu ce que je croiaisla vérite».[95]

Протест духовенства против материальных угроз Григория VII, Бернард Клервоский.

Впервые угроза низложения, содержавшаяся в теориях, ложно приписанных первым Папам и помещенных в

---

[94] «Кто я, чтобы говорить моим повелителям? только прах и червь! И однако, я не могу молчать, сознавая, что этот закон противен Всемогущему Богу. Вот что отвечает за меня — своего слугу Вашего Христос; я сделал тебя, Цезарь, царем и отцом царей. Я вверил тебе моих священников, а ты хочешь отнять твоих солдат от службы Мне? Я прошу тебя, благочестивый царь, скажи твоему слуге о том, что ты ответишь на эти слова в день суда?»

[95] «За себя, подчиненного вашим приказам, я обнародовал на пространстве Империи закон, который Вы издали. В двух отношениях я исполнил свой долг: отдавая императору должное повиновение, которого он вправе ожидать, и говоря за Бога то, что я почитал истиной».

Лжеисидоровых декреталиях, появившихся в начале IX века, употребляется Григорием VII, при протесте имперского духовенства, писавшего о нем: «Il s'éleve au dessus de tout ce qui est respecté, comme s'il était Dieu lui même; et il se vante de ne pouvoir se tromper. Il délie des hommes non du péché mais de la loi du Crist et des serments. Tout ce qu'il dit, il l'appelle la loi de Dieu. Dieu a dit: Celui qui ceindra Tepee, périra par l'épée»[96].

Лучший протест против нарождавшейся средневековой теории папства явился в недрах самого католичества со стороны величайшего человека, оставшегося верным Апостольским традициям, Св. Бернарда:

«Est ce que le champ n'est pas sous l'empire du fermier? le jeune enfant de son pédagogue? Et cependat le ferniier n'est point le maître du champ, ni le pédagogue de son élève»…[97]

«Lequel vaut le mieux, disait il, et vous parait plus digne, de remettre les péchés ou de diviser les héritages? Ces soins infinis et matériels ontpour juges les rois et les princes lie la terre. Pourquoi envahir le territoire d'autrui? pourquoi étendre vos faux dans la moisson du voisin? И еще:[98] Voici la voix du

---

[96] «Он возвышается выше всего, что почитается, как если бы он был сам Бог; и он хвалится тем, что не может ошибаться. Он разрешает людей не от греха, а от Христова закона и присяги. Все то, что он говорит, он называет законом Божиим. Бог сказал: взявший меч погибнет от меча».

[97] «Разве поле не находится под властью фермера? Молодое дитя под властью своего воспитателя? И однако, фермер не хозяин своего поля, а педагог не хозяин своего воспитанника. Что лучше и кажется Вам более достойным отпускать грехи или делить наследства? Эти бесконечные и материальные заботы ведают короли и князья земли. Зачем захватывать чужую территорию? Захватывать серпом жатву соседа»?

[98] «Вот Слова Спасителя в Евангелии: «цари народов господствуют над ними, но между вами да не будет так». Итак ясно, что властительство запрещено Апостолам. Идите теперь и будьте Достаточно смелы, чтобы соединить власть с апостольством; если вы хотите сразу иметь и то, и другое, вы потеряете и то, и другое. Иначе вы будете из числа тех, о которых Бог сказал: они царствовали, но не Мною: они приказывали, но Я их не одобрял. Если вы будете так царствовать, то будете иметь славу, но не перед Богом. Вот что вам запрещено; посмотрим, что вам приказано. Пусть самый великий из вас станет как самый меньший и пусть первый будет вашим слугой. Вот правило, данное Апостолам. Властительство им

Seigneur dans l'Evangile: Les rois des nations dominent sur elles; qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous. Il est done évident que la domination est interdite aux apôtres. Allez maintenant et soyez assez hardis pour joindre la domination à l'apostolât; si vous vous voulez posséder à la fois I’un et I’autre vous serez privés de tous les deux. Autrement vous serez de nombre de ceux dont Dieu a dit: Ils ont régné mais non par Moi; ils ont commandé, mais Je ne les ai point approuvés. Que si vous voulez régner de la sorte vous aurez la gloire mais non devant Dieu. Voilà ce qui vons est defends voyons ce qui vous est ordonné. Que celui qui est le plus grand parmi vous devienne comme le plus petit et que le premier soit votre serviteur. Voilà la règle prescrite aux apôtres. La domination leur est défendue, et le service leur est ordonné. Dira t'on que e'est détruire l'autorité peut se concilier avec l'absence de domination» (Janet I, 336). Но, как мы видели, не эта доктрина, а доктрина косвенной власти стала официальной доктриной Католической Церкви через внесение в Силлабус соответствующего тезиса.

Среди «Erreurs relatifs à l'Eglise et à ses droits» значится, как мы уже упоминали в ст. 24 следующее заблуждение века: L'Eglise n'a pas le droit d'employer la force; elle n'a aucun pouvoir temporel direct ou indirect[99]. (Lett, apost. «Ad apostolicae» du 23 aout 1851) (из Debidour. Histoire des rapports de l'Eglise et de l'etat en France p. 729). Такое же противоречие в недрах католичества мы видим даже среди самих соборных правил. Так например Констанцкий Собор выше Папы ставил Собор, а Ватиканский Папу выше Собора, при чем определение Папы ex cathedra считается непогрешимым не в силу того, что его учение согласно с учением Церкви, а ex sese, т. е. само по себе. Вот в каких выражениях провозглашена безошибочность Папы в делах веры и нравов в Ватикане 18-VII 1870.

запрещено, а служение на них возложено. Скажут, может быть, что это значит разрушать апостольский авторитет, но авторитет может совмещаться с отсутствием властительства».

[99] «Церковь не имеет права употреблять силы. Она не имеет никакой светской власти ни прямой, ни косвенной».

В «Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum», Denzinger (p. 489), это выражено так[100]

«Itaque Nos traditioni a fidei christianae exordio perceptae fide liter inhaerendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriam religionis Catholicae exaltationem et christianorum populorum salutem, sacro approbante Gondiio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere qua Divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani pontificis definitions ex sese non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse. Si quis autem huic Nostrae definitioni contradicere quod Deus avertat, praesumpserit, anathema sit». Распространение объема папской безошибочности на дела не только веры, но и нравственности, может способствовать заострению теории косвенной власти.

[100] «Поэтому мы, верно держась предания существующего от начала христианской эры, для славы нашего Бога Спасителя, для возвышения католической религии и спасения христианских народов, с одобрения Священного Собора учим и определяем догму, Божественно открытую: Когда римский первосвященник говорит ex cathedra, то есть, исполняя обязанность пастыря всех христиан и учителя, определяет своим высшим Апостольским авторитетом учение веры или нравственности для соблюдения всей Церковью через Божественную помощь, обещанную ему во Блаженном Петре, он имеет силу безошибочности, которою Божественный Искупитель со благоволил снабдить Церковь Свою в определении учения о вере или нравственности; потому определения римского первосвященника безошибочны ex sese, а не в силу согласия Церкви. Если же кто, чего Боже избави предположить, отвергает это наше определение, да будет анафема».

Символическое выражение симфонии. Вручение царем жезла Патриарху.

Символическим выражением симфонии является вручение жезла царем Патриарху перед его интронизацией в особой церемонии πρόβληρις в Византии и в России во время интронизации. Обряд этот объяснен Симеоном Солунским так: «The emperor himself alone gives the pastoral staff to patriarch; because he wishes to honour the Church, implying also at the same time that he personally accepts affactionately this individual now consecrated as his own pastor whom God has chosen for him» (Palmer, III, 282) (Palmer III, 283)[101].

А при венчании на царство царя по чину читалось поучение Патриархом, в котором выражены его обязанности перед Церковью. Чтобы оттенить значение теории симфонии для жизни государства, надо вспомнить то значение, которое имеют для него связанность с неизменными, освященными Церковью, идеалами.

О значении религии для государства. Аристотель. Лактанций. Папа Иннокентий II. Никон. Одно суждение проф. Масарика.

Аристотель пишет в своей Политике VII, 8: πρῶτον ή περὶ τῶν θεῶν ἐπιμελεία т. е. религия есть первое дело государства, а Лактанций в сочинении «De ira Dei»: «Timor Dei solus est qui custodit hominum inter se societatem»[102]. Язычники сознавали, что государство сильнее религией, чем стенами и цитаделями. (Cicero de legibus II, 6, 7). А о последствиях забвения ее Лактанций писал: «Religione justitiaque detracta, vel ad stultitiam pecudum amissa ratione devolvimur, vel ad bestiarum immanitatem»[103] (бесчеловечность). Об этом говорил и

[101] «Сам император один вручает пастырский посох Патриарху, ибо он желает почтить Церковь, показывая в то же время, что он лично принимает с преданностью это лицо, вновь посвященное, как своего собственного пастыря, которого Бог избрал для него».

[102] «Только один страх Божий сохраняет общество людей».

[103] «С удалением религии и справедливости мы опускаемся до глупой скотины, лишившись разума, или до свирепости диких животных».

Папа Иннокентий II в письме к королю Лотарю: «Пускай удалят веру в Божественного Искупителя из сердца человека и из недр человеческого общества, и индивидуальная и социальная жизнь окажется лишенной смысла и значения». Мало того, нарушение государством уважения к Церкви влечет за собой разрушение государства, о котором говорил и Патриарх Никон и в письмах, и на суде, когда по поводу обвинений его в том, что он говорил о зловещей комете, сказал: «Когда Господь проклял город Вифсаиду и Капернаум выше Содома и Гоморры, проклятие, ведь, подействовало на страну видимым образом. Когда Господь предсказал разрушение Иерусалима и храма, разрушение не произошло сразу, а через 40 лет. Также будет с теми, кто согрешил теперь, и с Москвой. Это не останется безнаказанным» (Стр. 50, Предисл. в IV т. у Пальмера). Также писал Никон в письме к царю о явлении ему Св. Петра Митрополита, говорившего ему: «Брате Никоне, говори царю, почто он Святую и Великую Церковь преобидел, иже нами собранная святые недвижимые вещи восхитил бесстрашно, и несть ему на пользу се, но рцы ему, да возвратит паки, яко гнев Божий того ради навел на ся: дважды мору бывшу и колько тысящ изомреша и запустеша, и сущих ныне не имать пред враги своими стати». Также и в письме Зюзину в феврале 1660 г. он говорил о гибели царств, не почитающих священства[104].

[104] Ту же мысль в суждении о первичных причинах самой русской революции высказывает в своих воспоминаниях и столь далекий от Никона по своему общему миросозерцанию, в XX веке Массарик (Воспоминания 158). Никон говорил о том, что царство без Церкви не прочно стоит, и теперь, после падения царства, Европейский мыслитель возлагает вину в этом на пассивность Церкви, а пассивность эта, продолжим мы, — продукт ее порабощения и потери того дерзновения Иерархией, которое Никон считал обязательным ее свойством. «Россия пала, пишет Массарик, должна была пасть из-за своей внутренней неправды, как бы сказал Киреевский. Война была лишь великим поводом, при котором появилась наружу внутренняя неправда во всей своей наготе, и царизм пал сам собой. Царизм сумел цивилизовать Россию в грубых чертах, т. е. дать европейские возможности дворянству, бюрократии, офицерству, но мужик и солдат — мужик — Россия жили вне этой царской цивилизации, а потому и не за-

Пальмер о возможности грядущего отпадения России от христианства и о возможности православной реакции.

А Пальмер писал в 70-х годах XIX века в IV т., Предисловие, на 63 и 64 стр.[105] «What is to be the future of Russia? Sussia, quo spectat? is it to be still German materialism and ultimately an apostasy even from the name itself of christianity? Are the two empires of Russia and Prussia to be like to one another in their nature as in their names, like the Gog and Magog of the prophet Ezekiel? Or is there to be a Christian and orthodox reaction? And if so, what reaction is possible? The tail cannot lead the head. But now the head and the backbone of Russia are German. The Greek religion and Church has been attached to the German principle of civil supremacy as the tail is attached to the backbone of a dog.

щищали ее, когда во время войны она не смогла сама удержать себя, благодаря своей скудости и внутренней нищете. Великую вину в этом я приписываю Русской Церкви и ее пассивности; она виновата в том, чего не делала, т. е., что не заботилась в достаточной мере о моральном воспитании народа. То, что славянофилы, особенно Киреевский хвалят в Русской Церкви, то является именно ее величайшим недостатком — Чаадаев видел лучше, чем славянофилы». Эту мысль надо продолжать указанием, что Церковь была с падением Никона постепенно лишена этой возможности, и вина падает на государственную власть: надо это сознать открыто. Мысль Массарика отличается от мысли Никона о значении Церкви для царства только тем, что то, чем было пророчество Никона XVII века, у Массарика в XX веке является в результате анализа прошлого.

[105] «Каково будущее России? Россия, куда идешь? Будет ли то германский материализм и наконец апостасия от самого имени христианства? Эти две империи Россия и Пруссия, подобны ли друг другу в их природе и в их именах подобно Гогу и Магогу пророка Иезекииля? Или будет христианская и православная реакция? И если так, какая реакция возможна? Хвост не может руководить головой. Но теперь голова и спинной хребет России есть Германия. Греческая религия и Церковь были пристегнуты к германским принципам светского верховенства, как хвост привязан к хребту собаки. Голова и хребет должны продолжать вести, а хвост должен следовать. Конечно, отдельные лица, хотя они сами или их отцы грешили так глубоко, могут раскаяться; но история не знает примера нации или общества, которые бы, раз добровольно отступив от высшего состояния религии к низшему, поднялись собственным внутренним усилием покаяния. Так можно утверждать со слишком большей дозой основания и вероятия. Но невозможное людям возможно Богу».

The head and the spine must continue to lead and the tail must follow. Individuals indeed, through they themselves or their fathers have sinned ever so deeply, may repent; but history offers no example of a nation or community which has once voluntarly apostated from a higher religion's state to a lower recovering itself by its own inward effort of repentance. So it may be said, and with only too much reason and probability. Nevertheless what is impossible with men is possible with God». Первое понижение положения Церкви произошло при Алексее Михайловиче, когда по уходе Никона, царь взял на себя управление Церковью, самочинно назначив местоблюстителем Митрополита Питирима, а потом извергнутого из сана Митрополита Паисия Лигарида; второе при Петре, когда царь самочинно вторгся в строй церковного управления, уничтожил Патриаршество, захватил законодательство по церковным делам и учредил Синод, который оказался скоро в числе даже не высших, а подчиненных государственных учреждений.

Пророческие угрозы Папы Пия IX для Европейского мира.

Тем же пророчеством для Европы дышит речь Папы Пия IX. Папа Пий IX в речи 28 сент. 1860 г. говорил о походе на Церковь со стороны тогдашнего итальянского правительства и о принципе невмешательства, провозглашенного другими, и видел в этом путь к коммунизму. Он говорил: «Non pote in avvenire piu sussistare alcuna fermezza d'un diritto. Si tratta del principio di rebellione, al quale il governo subalpino vergognosamente serve, e da cio si puo di leggieri scorgere qual continuo pericolo nasca per ogni governo a qual ruina sovrasti alia civile societa poiche in questa quisa e apperta la via al communismo» (Hergenrdtter. La Chiesa cattolica e lo stato cristiano, I, 382)[106].

---

[106] «В будущем не может быть никакой твердости права. Говорят о принципе восстания, которому постыдно служит субальпинское правительство; из этого легко видеть, какая постоянная опасность является для всякого правительства, какое разрушение угрожает гражданскому обществу, ибо таким способом открыт путь коммунизму».

Признание в наши дни западноевропейскими государствами международного коммунистического советского сатанократического правительства законным правительством государства есть, конечно, уже и большее бесстыдство, и более угрожающий симптом по пути выполнения пророчества Папы Пия IX для Западной Европы, чем невмешательство их в спор между Ватиканом и Итальянским правительством о Римской области.

Пальмер о неизбежности разрушения русского царства в результате отступления от православных принципов строительства.

И в другом месте Пальмер спрашивает: «What Russian after this (осуждение Константинопольским Патриархом действий Афинского правительства в 1850 г.) can say a word to defend or to palliate the usurpation which has been set up in nis country? His own church has shut his mouth (I, IX). But will the Russian government, then go back? Alas no! Governments which have once moved towards apostasy do not easily go back; they go on – to destruction»[107]. И Христос говорит, что взявший меч погибнет от меча. И Пальмер приводит пример Генриха VIII и Елизаветы, взявших в плен Церковь, поднявших меч против Бога; они в лице своего потомства погибли от своего народа, а сама корона остается в плену и теперь, у менее способной части населения, захватившей ее власть. «So too, has it been, and so will it yet be, we fear in Russia. There the Boyars and the tsars led the Church into captivity. And they that did this have already been destroyed. Their very names and titles, their posterity, and all the institutions connected with them, have disappeared from the face of the earth. Moscow itself has been burned and rebuild; the name of Moscow is now forgotten; everything even the capital, has been changed. And for what re-

---

[107] «Могут ли русские сказать после этого слово, чтобы защищать или оправдывать узурпацию, которая совершена в их стране? Их собственная Церковь замкнула свои уста. Но может правительство русское захочет пойти назад? Увы, нет! Правительства, раз совершившие апостасию, не легко идут обратно; они идут к разрушению».

mains, or has grown up instead, since the government that now is retains its captivity, and still holds the sword drawn against God, it is probable that the same judgments will fall upon it also. As it trampled under foot that order, which is the salt of the earth (however true it may be that the salt had lost its saviour), so it will itself probably, will trambled under foot by swine, which it has itself blindly reared and multiplied» [108].

И его сочинение есть описание постепенного отпадения Русской Церкви под государственное верховенство, начавшееся и не с начала истории, и не с Петра I, а со времени бояр Царя Алексея Михайловича, которым Патриарх Никон оказал величайшее сопротивление.

Симфония властей как путь возрождения России.

Он пал, но все, что им сказано и сделано в этой борьбе, есть тот путь, выход на который есть спасение и России, и русского Православия. Это – путь симфонии властей, в которой государство добровольно признает своим долгом воцерковление и связывает себя с Церковью узами по образцу соединения неслиянного, неизменного, нераздельного и непреложного, выражаясь метафорически. Прообразом этой симфонии в Ветхом Завете являются две медные колонны, поддерживающие портик храма (3 Цар. VII, 15 и Иеремии 52, 21), два золотых херувима, покрывающие своими крыльями две стороны Ковчега Откровения и смотрящие друг на друга, с лицом, обращенным к Ковчегу (Исх. 25, 20). Обе власти связаны, несмотря на их различие, ибо они – два канала,

---

[108] «Так было, и так будет, опасаемся, в России. Там бояре и цари поработили Церковь. И те, которые это сделали, уже погибли. Самые их имена и титулы, их потомство и все учреждения, связанные с ними, исчезли с лица земли. Сама Москва была сожжена и вновь построена; имя Москвы теперь забыто; все, даже столица, изменено. Что касается того, что осталось, то, так как правительство современное держит в рабстве своих пленников и продолжает держать меч поднятым против Бога, то, вероятно, и оно подвергнется той же судьбе. Так как оно попрало ногами тот чин, который есть соль земли (однако, верно то, что, может, эта соль потеряла свой вкус), то, вероятно, и оно будет попрано под ноги свиньями, теми свиньями, которых оно само в слепоте воспитывало и множило».

ведущие к одной цели – славе Божией и счастью человечества; по ним изливаются на человечество дары Божественной благодати для распространения мира и порядка, как необходимые условия человеческого общежития и для примирения человека с Богом, для дарования того мира, о котором говорил Христос: мир дому сему (Матф. X, 12), того мира, о котором говорил Он ученикам (Иоанн. 14, 27): «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам». Этот мир и может дать только Христос и Его Церковь, указывающая людям и обществам людей высшее назначение их в этой жизни, призывая их добровольно приобщаться к высшим потусторонним целям и в индивидуальной жизни, и в общественном строительстве. Этот призыв относится к государству, как к союзу, независимому от Церкви и по роду своих действий и по происхождению. Церковь существовала три века без поддержки государства, вернее при гонении, и победила его, и этим одним доказала свою самостоятельность и возможность существовать ей помимо государства; царство истины не зависит от царского скипетра, но царский скипетр не имеет опоры без нее, ибо она дает ему и авторитет и освящение. Под импульсом этого и светская власть протянула руку Церкви не только для примирения с ней, но и для соединения своих целей – управления миром, сообразуясь с Божественной волей, призывающей к миру с Богом, о котором возвещали ангелы: Слава в вышних Богу, и на земли мир в человецех благоволение...

(КОНЕЦ 1-ой ЧАСТИ).

Содержание

Михаил Валерианович Зызыкин

Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи

Ч. I. Историческая почва и источники Никоновских идей

Руководитель проекта *Л. Сурис*
Верстальщик *С. Мартынович*

Издательство «Директ-Медиа»
117342, Москва, ул. Обручева, 34/63, стр. 1
Тел/факс + 7 (495) 334-72-11
E-mail: manager@directmedia.ru
www.biblioclub.ru